





تأليف
محمد أنيس مصطفى الخليلي



فقه الاختلاف
مبادئه ـ وضوابطه

دراسة تتعلق بالمبادئ التي يقوم عليها فقه الاختلاف في الأحكام الشرعية وتتضمن: (حقيقته وتاريخه وأقسامه ـ أسس وآداب التعامل معه ـ ضوابطه ـ ثوابته المنهجية ـ مسلماته الأخلاقية).

تأليف

محمد أنيس مصطفى الخليلي

الإهداء

للعلماء الربانيين الذين أوصلوا إلينا علوم الدين واضحة مبينة محفوظة سليمة منذ تلقيها من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) عن النبي الهادي (ﷺ) وصولاً إلى من كان منهم من أساتذتي ومعلميَّ، أهدي إليهم ما خطت يداي في هذا المصنف شكراً لهم واعترافاً بفضلهم علينا أجمعين.

وإلى العلماء العاملين من المعاصرين الذين نذروا حياتهم ووقتهم وعلمهم مخلصين لإمرة هذا الدين وتمكينه في الأرض وتطبيقه بين الناس، أهدي إليهم هذا الكتاب عساه يكون مَعْلماً يضاف إلى ما عندهم من خير يبذلونه للأمة.

وإلى كل العاملين من أجل إحياء هذا الدين في النفوس والقلوب والعقول والمجتمعات أتقدم بهذه السطور هدية عساها تكون منارة ترشدهم في دربهم طريق ذات الشركة.

وإلى أسرتي الكبيرة وأبدأها بأبي وأمي اللَّذين رعياني في نشأتي بتربية صالحة كانت معيناً لي في شبابي وما تلا، براً بهما وخفضاً لجناح الذل من الرحمة لهما أهدي إليهما هذه الرسالة العلمية، مردفاً ذلك بإهدائها أيضاً لبقية أسرتي الكبيرة إخوتي وأخواتي وصلاً لهم واعترافاً بفضلهم علي جميعاً وأنا أصغرهم.

وإلى أسرتي الصغيرة زوجتي التي وقفت إلى جانبي لإتمام دراستي وكانت خير سند لي في وقت شدتي وعسرتي التي صاحبت بعض مراحل التأليف كما أعطتني من وقتها وجهدها لمساعدتي في مراجعة وتدقيق العديد من نصوصها من مصادر ومظانها. وإلى ابنتيَّ حباً لهم وحناناً ورفقاً أهدي ما كتبت هنا

سائلاً المولى أن يرزقني حسن القدوة لهم، وحسن الختام لنا جميعاً.

لهؤلاء جميعاً ولكل من ساعدني في إخراج هذا الكتاب وتحريره وتسديد بعض أفكاره أهدي هذا العمل خالصاً لوجه اللَّه تعالى، وسائلاً المولى أن يجعله في سجل حسناتي، وأن يجعل صوابه خيراً بأن يكون للمسلمين نفعاً ولي أجراً، وأن يجعل خطأه من الزلات المشمولة بكرم عفوه. آمين.

هذا الكتاب

هو في الأصل دراسة أعدت لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية من المعهد العالي للدراسات الإسلامية في بيروت ـ لبنان، وقد نالت أعلى درجة علمية ممكنة بحسب نظام المعهد وهي: جيد جداً مع الشرف والتنويه والتوصية بالطباعة (لأنه لا تمنح درجة الامتياز للرسائل والأطروحات بحسب نظام المعهد).

ومما ذكره المناقشون في حق هذه الدراسة.

١ ـ سماحة المفتي الشيخ خليل الميس (أحد المشرفَيْنِ، ورئيس اللجنة المناقشة) قال فيها: هذا البحث. . . كل عنوان فيه يمكن أن يكون عنوان بحث ودراسة مستقلة أو أطروحة جامعية، بل يمكن أن يكون موضوعاً يدرج في مقررات الجامعات الإسلامية، كما أنه بحق يغني المكتبة الإسلامية.

٢ ـ الدكتور رضوان السيد (مناقش ـ ومدير المعهد وقتها) قال فيها: . . . .بكلمة منصفة، أناقش سنوياً عشرات الأطروحات من الدكتوراه والماجستير، وفي عدة جامعات، وهذه الأطروحة تأتي بين أفضل ما قرأته وناقشته في السنوات العشر الأخيرة.

وتتميز هذه الرسالة بثلاث مميزات:

ـ تتميز بالإحاطة بالتراث الفقهي في الاجتهاد والاختلاف إحاطة تتعذر على كثير من الذين يكتبون أطروحات علمية وخاصة أطروحات ماجستير بالذات.

ـ الأمر الثاني أنها تتضمن تأصيلاً واجتهاداً وتجديداً، فالكاتب لم يكتف بالجمع والتصنيف والترتيب، بل كان له في كل فصل من الفصول توجهات عامة، ووصل إلى نتائج محددة تنم عن استيعاب للموضوع لا يستهان به من جانب طالب مثله.

ـ وثالثاً: أنها تفتح الأفق لفهم كثير من المسائل التي يتردد الكثير في فهمها على وجهها الحقيقي نظراً للعصبية الفكرية أو الحزبية المستحكمة، وذلك بناء على معرفة الكاتب الشاملة والموثقة، وتتميز بانفتاح واعد لباحث مثله يجدد في حياة المسلمين والدين.

٣ ـ الدكتور محمود عبود هرموش (مناقش) قال فيها: لقد ناقشت لغاية الآن ما يزيد عن خمسين رسالة أو أطروحة ما بين ماجستير أو دكتوراه. وإنني أصنف هذه الرسالة كواحدة من أفضل ثلاث أطروحات علمية ناقشتها لغاية الآن.

المقدمة

لماذا كان هذا البحث:

لقد كان سبب اختيار هذا البحث ما نراه من إشكاليات تحكم حركة أبناء هذه الأمة في طريقها وهي آيبة لربها، عائدة للالتزام بدينه بازدياد مضطرد، ويوماً بعد يوم، بعد هجر دام ردحاً من الزمن.

إن هذه العودة والتوبة وإن كانت لتثلج صدور المحبين للإسلام ودعوته، لكنها ككل حركات التغيير في التجمعات البشرية تحكمها سنن ونواميس، كما تعتريها شوائب وتلحقها إشكاليات سلبية. وهذه الشوائب والإشكاليات إن لم يَعمل المخلصون والمحبون على تبيينها وتفنيدها ثم تعريتها والتصدي لها، فقد تطغى على حركة التغيير بالكامل، وتحرفها عن المسار والهدف الذي وُجِدت من أجله.

* * *

في بداية تاريخ التشريع الإسلامي، كان عند كلٍّ من أصحاب النبي الهادي ﷺ سنن وعلوم تلقاها عنه ﷺ، تقل أو تكثر بحسب قرب كل منهم من الرسول الأكرم أو ملازمته له، أو بحثه عنها عند بقية الصحابة رضوان اللَّه عليهم أجمعين. ثم تفرقوا في الأمصار، فكان كل ذي علم منهم ينشر ما عنده من العلوم والسنن والأحكام، وأخذ عن كل منهم جمع من الناس. ثم بدأت بعد ذلك حركة التدوين والفتوى، وكلٌّ يقوم بذلك متأثراً بما سمعه وأخذه عن الصحابة الذين أخذ عنهم. ثم تلا ذلك حركة نشوء المذاهب التي تأثر كل منها بمناهج وأصول وضوابط متصلة صعوداً حتى يصل كل منها إلى عدد من الصحابة تأثروا بهم.

ثم بدأ التمحور حول المذاهب بعد ذلك، فاشتد عود هذا التمحور واستوى صلبه، حتى كان من نتائجه نشوء ظاهرة التنازع مع ظهور التنافس بين بعض أتباع المذاهب، لتكون لهم الحظوة عند السلطان، والمكانة لهم، والتمكين لمذهبهم بين الناس، فصار الولاء والانتماء أحياناً يقاس بمقدار الالتزام بهذا المذهب أو ذاك، أو بمدى القرب منه أو البعد عنه، فنتج عن ذلك كله التحاقد والتدابر والشعور بمشاعر الكراهية بين كثير من أهل الإسلام، ولولا رحمة اللَّه تعالى وتعهده بحفظ هذا الدين، والتي كان من مظاهرها ـ أي الرحمة ـ ظهور العديد من العلماء ـ والذين هم أساساً

من المنتمين إلى المذاهب المتخالف فيها ـ فعملوا على محاربة هذه العصبية المقيتة والتدابر باسم الدين أو المذهب، وكلٌّ من الدين والمذهب براء مما يفعلون، فلولا ذلك لكانت وطأة حمية الجاهلية تلك أشد، وفتنتها أدهى وأمر. لكن مع ذلك فقد جرَّ هذا التدابر والتنازع، وتلكم العصبية ـ بالإضافة إلى مجموعة أسباب أخرى ـ الأمةَ الإسلامية إلى واقع مشتَّتٍ أسهم في انهيارها وجعلها لقمة سائغة وأمة ضائعة الهوية برهة من الزمن أمام هجمة الاستعمار والغزو العسكري والثقافي والفكري. . . إلخ.

لكن بعد أن تفككت دولة الرجل المريض التي كانت آخر معقل إسلامي يحمل عنوان الخلافة الإسلامية وشعار الدفاع عن أمة الإسلام ـ ولو أن في ذلك دخناً شديداً ـ وبعد أن تقاسمت دول الكفر تركة هذه الدولة وبقية البلاد الإسلامية الأخرى، ومع تعرض المسلمين لحملات التشكيك في أصل الدين، وبعد أن تاه المسلمون عن هويتهم، وبعد أن تمكن الاستعمار ـ بكل وجوهه، وليس بالضرورة أن يُحصر ذلك في الاستعمار العسكري فقط ـ من أغلب الأشياء فينا، وبعد أن أصبحت المخاوف محيطة بالوجود الإسلامي من أساسه، وبعد أن قاربت الخطورةُ العقيدةَ الإسلامية من جذورها، ووجهت إليها معاول الهدم، أصبح الاهتمام بالخلافات المذهبية والولاءات بناء عليها حالة نادرة أو جزءاً من التاريخ.

أما وبعد هذا التيه والضياع، وحيث قد بدأت الروح الإسلامية تدب في أوصال الأمة من جديد، وبدأت مسيرة العودة إلى معين الإسلام الصافي، وبعدما بدأ المسلمون يعيدون قراءتهم لتراثهم بشكل علمي منهجي سليم، لا يَنقضُّون عليه أو ينظرون إليه نظرة سوداء ويتبرأون منه دفعة واحدة، وكذلك لا يأخذون ما علق به من شوائب وشواذ الآراء والأفعال على أنها جزء من الدين لا بد من الأخذ به على إطلاقه أيضاً.

وكذلك بعد أن بدأ المسلمون بالاتجاه نحو دينهم ليلتزموا به، وبدأ يعود ليصوغ أفكارَهم وينظم حياتهم من جديد، جعل أعداءُ الإسلام والمسلمين يثيرون من جديد أسباب الخلاف بين أهل الإسلام، في العقائد كما في الفقهيات، وفي الأصول كما في الفروع، وتلقف ذلك فئةٌ من المسلمين، منهم من وقع في هذه البلية جهلاً منه ظاناً أن مكمن العلم في هذه الخلافيات، أو أنه بدون حسم الاختلافات لا قيام ولا نهضة للمسلمين، فغرقوا في بحرها، ولم يخرجوا منها!! ومنهم فئة كانوا يَغُطون في سبات عميق فترة من الزمن، فنهضوا مع هذه الاختلافات لأنهم من خلالها يحيون، وبدونها لا وجود لهم في فكر الأمة وحياتها ونسيجها المجتمعي، وبالتالي بدونها لا يلتفت إليهم أحد. ومنهم من وجد في ذلك ضالته المنشودة للظهور والبروز، يبث سموم الفرقة والاختلاف ليدعي بعد ذلك احتكار الصواب بين المسلمين فيما يقول أو فيما يذهب إليه، ومنهم ومنهم. . . إلخ.

فبدلاً من أن تتجند طاقات أبناء الصحوة الإسلامية لخدمة مشروع العودة بالأمة ـ كل الأمة ـ إلى دينها، ولدعوة باقي الملل إلى الإسلام، والتي قد تكون استجابتها لهذه الدعوة طيبة وفعالة إذا ما رأت النموذج الإسلامي الحي الصحيح، بدلاً من ذلك يصير هَمُّ الدعاة لم الشمل وتجميع الجهود التي تبعثرت وإعادة التوجيه نحو الهدف الصحيح، ذلك أن الأسس الإسلامية ينبغي ألا تضيع في خضم الخلافيات التي قد يستند إليها أهل الفتن ليستخرجوا منها ما يثير كوامن النزاع ويحرك النعرات فيشتت الجهود. ولذلك يحق لكل حصيف ومخلص أن يسأل: لماذا يتم تحريك قضايا الخلافيات هنا وهناك وجعلها ديدن العاملين للإسلام؟ ولماذا يركز البعض على تحريك قضايا الاختلاف ذات البعد العقائدي خاصة؟ وفي وجه من يتم تحريك ذلك؟ ثم إلى أين يمكن أن تمضي بالأمة دفوعُ المختلفين بوجه بعضهم البعض وخاصة تلك الدفوع التي تصل إلى مرحلة إقصاء الآخر وتهميشه أو إلغائه؟

نعم، إن تراثاً كتراث أمتنا، يذخر بتصانيف الأحكام التشريعية التي تعد من أغزر ما كتب في مسائل الأحكام والتشريعات بين كافة أمم المعمورة، بل هو الأغزر والأكثر على الإطلاق، وإن تراثاً أسهم فيه آلاف العلماء من ذوي الأنماط الفكرية والمشارب العلمية المختلفة، على مدى أربعة عشر قرناً، لا بد أن يحوي ـ بطبيعة الحال ـ الآراء المتعددة إن لم تكن المتضاربة أحياناً في المسألة الواحدة، وقد كان منها المصيب ومنها المخطئ أو حتى الشاذ. فلا يصح أن تؤخذ هذه الشوائب على أنها الصورة الحقيقية لهذا الدين، ولا يصح أن يُقرأ التشريع الإسلامي من الوجهة الخطأ أو الشاذة في بعض الاجتهادات، أو يسلط الضوء عليها (على قلتها)، ويترك الجانب المضيء أصلاً، والذي ملأ الأرض حقاً وعدلاً ونوراً، بعدما ملئت ظلماً وكفراً وجوراً. وأياً يكن الأمر، ففي هذه الناحية وُجدت بعض الشوائب التي تضيق بها صدور المخلصين لهذا الدين، والتي تمثلت بالتفرق في الدين بناء على الاختلاف في الاجتهادات، وسواء أكان الخلاف في العقائد أم الفقهيات، وفي الأصول أم الفروع. وقد انسحب ذلك على الممارسات اليومية بين المختلفين تجاه بعضهم البعض، كما اضطرد في الموقف من الاجتهادات الأخرى المخالفة، حيث وصل في نهاية المطاف إلى العصبية للرأي ـ كما ذُكر قبلاً ـ وإسقاط الاعتبار للرأي الآخر، بل قل عدم التقدير لصاحبه وإن علا شأنه، ولو كان من كبار علماء وفقهاء الأمة.

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل أدت التصرفات السابقة الذكر إلى بروز ظاهرة وإن شئت قل مدرسة جديدة، أرادت الخروج من دائرة التفرق، لكنها في طريقها إلى ذلك سلكت طريقاً يتصف بالانقضاض على الخلافيات بمجملها في كثير من الجوانب أو المواضع، بدلاً من محاولة تبيين صحيحها من سقيمها، فكان أن تجاوزت

آراء كثيرة بمجملها رغم ابتنائها على قواعد استنباط معتبرة في الشريعة، كما أنهم أسقطوا كثيراً من هذه القواعد نفسها، بل إنهم عابوا وتحاملوا على كثير من العلماء أصحابها، لا لشيء إلا لأنهم اختلفوا معهم في آرائهم أيضاً، فكان أن وقعوا فيما أرادوا الخروج منه[١].

وهكذا كان لهذا التخبط وتلكم العصبية أن أربكا حركة التعاطي مع الخلافيات بما انعكس سلباً على حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة. فجمعٌ من المؤمنين اختل تعاطيه مع هذه الخلافيات، فجعل يأخذ منها ما يستنسب، ويترك ما لا يروق له منها دون ضابط. وظهر جمع آخر لا يميز بالأخذ بين رأي وآخر طالما المسألة خلافية، فكان أن برر هؤلاء للمخطئين ممن تبنوا الآراء الشاذة، ولأنفسهم أحياناً ما لا يُبَرَّر.

وفي المقابل استغل المغرضون الاختلافات ليشنوا حملة شعواء على الشريعة بمجملها معتبرين أنها غير منضبطة ـ وكيف يمكن لشريعة اللَّه ألا تنضبط؟ ـ فاستخرجوا من ذلك حجتهم الواهية بأن هذه التشريعات وهذا الدين ليسا من عند اللَّه [في زعمهم]، بل من وضع بشري قابل للتغيير بحسب مصالح الناس وحاجاتهم. ويقع بعض الناس في هذا الزمن ضحية لهذه الخدعة التي تزور الحقائق، إذ قد يتأثرون بمحاولات تضليل الناس عن شريعة اللَّه بحجة الاختلاف في الشريعة، وبهذه الحجة يحاولون تعطيل الشريعة نفسها، متناسين أن ما وقع فيه الاختلاف ليس بالشيء الذي يُذكر أمام ما لم يقع فيه الاختلاف، وخاصة من جهة تراتب الأهمية، فإنه إذا حدث اختلاف في بعض هيئات الصلاة وتفاصيلها لكن لا اختلاف حول فرضية الصلاة نفسها، وإذا حصل خلاف حول بعض فرعيات الزكاة أو في بعض فرعيات الميراث أو في الشبهات التي تدرأ حد الزنى أو السرقة. . . إلخ، فإنه لا خلاف حول فرضية الزكاة وأهميتها، أو في نظام الإرث وطريقته بشكل عام، أو في حد الزنى والسرقة ووجوبه فيهما. . . إلخ. وعلى ذلك تقاس كل المسائل الشرعية التي حصل فيها اختلاف. وإن ما يفعله هؤلاء المغرضون أنه بحجة الخلاف في الفرعيات يريدون أن يلغوا اعتبار الأصول من التشريعات، بل قل إلغاء كل التشريعات والدين.

ومن جهة أخرى فقد وُجِدَ أناسٌ من أهل الفرق الضالة والمنشقة عن جسم الأمة الإسلامية، حاولوا في الماضي ويحاولون حالياً أن يعطوا أنفسهم صفة مذهب من المذاهب، أو طريقة من طرق التصوف، أو فرقة من الفرق الكلامية أو منظومة فلسفية إسلامية. فكما أن هناك طرقاً صوفية إسلامية فهم يشكلون طريقة صوفية، وكما أن

---

(١) ستأتي تفاصيل ذلك في طيات البحث وخاصة في الباب الأول الفصل الثالث والفصل الرابع، وفي الباب الثاني الفصل الرابع.

هناك مذاهب فقهية منها الشافعية والحنبلية والمالكية. . . إلخ فهم كذلك مذهب من هذه المذاهب، وكما أن هناك فرقاً كلامية من أشعرية وماتريدية، ومؤولة ومفوضة ونصية، فهم كذلك فرقة مثل هذه الفرق، كل ذلك بحجة الاختلاف، مع أنهم بأقوالهم وما يعبدون ينقضون أصول الشريعة كلها. ومن هنا كانت أهمية الوقوف على فقه الاختلاف وتفاصيله، لأن في ذلك الجواب الشافي على هذه المقولات والأفكار، وما فيها من أخطاء أو ضلالات أو ترهات، وما الذي يُقبل عند الاختلاف وما الذي لا يُقبل. والمقبول منها هل كله سواء وفي كل المسائل، أم هناك موازنات وأولويات تحكمه. . . إلخ. ففي الأحكام الشرعية:

١ ـ هناك قضايا بديهية، أيُّ إنكار لها وأي خروج عنها يعتبر كفراً وخروجاً عن الإسلام.

٢ ـ وهناك قضايا لا يصح الاختلاف فيها، ولا يصح إلا أن تُفهم ضمن منحى واحد، ومن خالف فيها لا يكفر، لكنه يخرج عن الفهم الصحيح الذي ينبغي أن يكون عليه كل المسلمين، وهو بهذا يكون ضالاً عن الصواب، والضلال درجات.

٣ ـ وهناك قضايا يسوغ فيها الاختلاف، لكنه ليس حتمياً، فوقوعه ممكن وعدمه ممكن، وطالما أنه كذلك فالأولى الاتفاق إن أمكن، وإن لم يمكن وقامت الآراء المختلفة على أدلة معتبرة ودون دوافع منهي عنها فهذا الاختلاف سائغ مقبول.

٤ ـ وهناك قضايا يسوغ الاختلاف فيها، ولا يمكن ألا يكون فيها اختلاف. فما دام هذا الاختلاف مبنياً على قواعد وضوابط صحيحة، ولم يدفع إليه الهوى أو البغي أو الجهل، فهذا الاختلاف سائغ مقبول أيضاً، ولا غبار عليه.

فإزاء الإرباك المذكور، وإزاء حاجة المسلم لفقه المنهجية الصحيحة في التعامل مع الخلافيات، السائر ضمن المسار الإسلامي، والمبني على الأسس المنضبطة، اتجهت الإرادة للكتابة في هذا الموضوع وتوضيح معالمه ما وفقني اللّه سبحانه لذلك سبيلاً.

أهميته:

أنه يوجه مؤشر التعاطي في الخلافيات ومعها نحو الجهة الصحيحة، حيث يمكن أن يكون أساس ومادة مشروع يجتمع عليه المسلمون ولا يختلفون، ويكون مبنياً على ثوابت الشريعة وروحها ومقاصدها وأولوياتها، كل بحسب موضعه، وهي لوازم لا بد منها لكل مسلم، وفقدان معاييرها يعني فقدان فقه التعامل مع الشريعة؛ هذا والفقدان الذي نعاني منه اليوم، خاصة مع ارتفاع وتيرة المشاحنة والتنابذ بين مجموعات من المسلمين حتى أخذت منهم كل مأخذ، قد وصلت إلى مفترق خطر قد يؤدي إذا استمر

واستفحل أمره إلى شرخ في جسم الأمة لا تحتمله وهي بغنى عنه. حيث بات كل فريق أو فرد من هذه المجموعات يحاول العودة إلى الأدلة الشرعية هادفاً ليس فقط تأييد رأيه، بل تأييد موقفه الحاد من صاحب الرأي الآخر، والحكم عليه ونعته بأقسى الأحكام وأصلف النعوت المنهي عنها من تفسيق إلى مقاطعة ومنابذة إلى لعن وحتى إلى تكفير، هذا عدا عن تسفيه رأيه وتحقيره. في حين رحمة اللَّه تعالى وأجره لا يرتبطان عند الاجتهاد بنتائج الفكر وخلاصة العقل قدر ارتباطهما بصلاح القصد وسلامة النية وإخلاص التوجه وبذل الوسع. لذلك ألم يكن للمجتهد أجر إن أخطأ؟... فلم يضيق البشر ذرعاً بما وسعه دين الخالق، وقَبِلَ به اللَّه الباري الرازق؟!

هذا وإن من أعظم آفات هذه البلوى التعصب وما نتج عنه من التفرق والتعادي، بحيث صار يرِثُه المتأخرُ عن المتقدم، حتى أصبح يبغض القريب قريبه إذا وجده يخالف رأيه، ويلصق به التهم الشنيعة ولو أقام على صحة رأيه البراهين، بل بلغ احتقارُ بعضهم لبعض مبلغاً دفع به إلى أن يحنق على مخالفه، ويتحين الفرص للإيقاع به، حتى إذا بدرت منه هفوة أو ظهرت زلة ـ ولا معصوم إلا من عصم اللَّه ـ رفع مخالفُه عقيرته بتأنيبه، ومَلأَ الأرض والسماء صراخاً بتشهيره، غير مبال بما حظره الشرع مما يولد البغضاء والشحناء، ويفكك عرى الإخاء. هذا ولا ملام على الدهماء من ترويج مثل هذه الأساليب الشائنة لغرقهم في بحار الجهل، وإنما يلام بعض قادة الأفكار على احتذائهم هذا الحذو، ونسجهم على هذا المنوال، إذ لولا صخب هؤلاء الرهط، وبثهم هذه الألقاب في النفوس، لكانت الأمة متماسكة الأجزاء، متينة عرى المحبة بين الأفراد.

نعم لا بأس أن تُنتقد الأقوال، وتُضعف بالبرهان، ويُوضح كل خطأ ينجم عنها، ولكن الذي يجب التوخي منه هو أن يتشاحن قادة العقول وأصحاب الأفكار وأهل العلوم ويتطاحنوا ويتباغضوا لما لا يصح أن يكون سبباً معقولاً، وأن يثب كلٌّ على مخالفه وَثْبَةَ الغادر المنتقم، فَيَوَدُّ أن يُنكل به أو يمزقه شر ممزق، فيقتفي أَثَرهم الأتباعُ والعوام، فتصبح الأُمّةُ أعداء متشاكسة، وأحزاباً متناحرة، بشؤم التعصب الذميم والتفرق اللئيم، الذي لم يتمكن من أمة إلا وذهب بها مذهب الانحطاط، وأضعف قواها، وأحاق بها الخطوب والأرزاء. فمن الواجب العمل على ملاشاة الشحناء والشقاق، والقيام بالتحاب والاتفاق[١].

إن ما نشهده اليوم فيما ذكرنا ليس بدعاً من الأمر، ففي تاريخنا سوابق كان لها الأثر السيِّئ، نسوق بعضها لنتبين فداحة الخطر المتوقف على انتشار البلايا السالفة الذكر، حيث يصير المشرك والكافر عند بعضهم أقرب إليهم من المسلم الموحِّد، فقد

---

(١) القاسمي، العلامة جمال الدين. تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط ٣. ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م. ص٩٦ ـ ٩٨. بتصرف.

حُكي أن واصل بن عطاء[1] قد خرج يوماً في رفقة له، فإذا بالخوارج يحيطون بهم، فطلب واصل من رفاقه أن يعتزلوه وإياهم، ثم خرج إليهم ودار بينهم الحوار التالي:

قالوا: ما أنت وأصحابك؟

قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام اللَّه ويعرفوا حدوده.

قالوا: أجرناكم.

ثم ظناً منهم بصدق واصل أخذوا بتعليمه وأصحابه، وبعدها دار الحوار التالي:

قالوا: امضوا مصاحبين فإنكم إخواننا.

قال: ليس ذلك لكم، لقد قال اللَّه تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ [التوبة: ٦].

فأبلَغوهم مَأْمنهم بحمايتهم!![2].

فأي قلب للحقائق والموازين الإسلامية بعد هذا، فهؤلاء الخوارج يحاربون

---

(١) هو واصل بن عطاء الغزَّال، البليغ الأفوه، أبو حذيفة المخزومي، مولاهم البصري، وقيل: ولاؤه لبني ضبة. من أئمة البلغاء والمتكلمين. ولد سنة ٨٠هـ في المدينة. ونشأ في البصرة. جالس أبا هاشم عبد اللَّه بن محمد ابن الحنفية، ثم لازم الحسن البصري، وكان صموتاً. هو وعمرو بن عبيد رأسا الاعتزال، طرده الحسن البصري عن مجلسه لما قال إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، فانضم إليه عمرو في ذلك، واعتزلا حلقة الحسن فسُموا المعتزلة. ومنهم طائفة تنسب إليه تسمى الواصلية، وهو الذي نشر مذهب الاعتزال ابتداءً في الآفاق، فبعث من أصحابه عبد اللَّه بن الحارث إلى المغرب، وحفص بن سالم إلى خراسان، والقاسم إلى اليمن، وأيوب إلى الجزيرة، والحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية. كان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً، فلاقتداره على اللغة وتوسعه كان يتجنب الوقوع في أي لفظ يرد فيه حرف الراء، فضُرب به المثل في ذلك، حتى أَنْشَدَ أحد الشعراء في ذلك:

وجعلت وصلي الراء لم تلفظ به وقطعتني حتى كأنك واصل

كان ممن بايع محمد بن عبد اللَّه بن الحسن في خروجه. ولم يكن غزَّالاً كما توهم البعض من لقبه، وإنما لقب بذلك لكثرة تردده على سوق الغزالين بالبصرة ليتصدق فيه على النسوة الفقيرات. له تصانيف منها (أصناف المرجئة) و(المنزلة بين المنزلتين) و(طبقات أهل العلم والجهل)... إلخ. توفي سنة ١٣١ هـ. انظر: الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢م. ج٥ ص٤٦٤ ـ ٤٦٥. والزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت. دار العلم للملايين. ط٧. ١٩٨٦م. ج٨ ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٢) المبرد، العلامة أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. حققه وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا ـ بيروت. المكتبة العصرية. ط١. ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م. ج٣ ص١١٨.

مخالفيهم من المسلمين ويقتلونهم في الوقت الذي يجيرون فيه المشرك أو المتظاهر بالشرك!!![١]

لذا، وطالما أن الموقف خطر، والخلل فاضح وواضح، فقد لزم أن يعالَج اليوم بحزم كما عالجه سلفنا الصالح كذلك، يعالج بتخطيط وإدراك يحملان حرقة المخلص وتخطيط المهندس ومبضع الجراح وحنان الأم، إذ العدو لا يتربص بنا فحسب، بل ينهشنا من كل جانب، فإن لم نضع حداً للفُرقات يكون مبنياً على الأسس العلمية غير المختلف فيها ـ خاصة ونحن الأمة التي أُمرت لتكون صفاً واحداً كالبنيان المرصوص لا تتفرق في الدين من بعد ما جاءتها البينات ـ فسيكون الانهيار والتفتت الداخلي أسرع إلى الإتيان على ما تبقى من هذه الأمة من التكالب الخارجي، واللَّه تعالى أعلم.

ولا بد أن تكون ركائز هذه الأسس العلمية القرآن والسنة أولاً، فهما المصدران والمرجعان الأساسيان لتعرف أحكام الإسلام وشرائعه، ومنهما تؤخذ القواعد الرئيسية التي يُحتكم إليها عند الاختلاف. على أن يصاحب ذلك الاسترشادُ بفهم الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، لأنهم خير من فهم وأخذ ونقل عن النبي ﷺ، وخاصة فيما كان موضع اتفاق بينهم. ثم الاسترشاد بعد ذلك أيضا بفهوم التابعين وتابعي التابعين، لأنهم بقية أهل العصور الثلاثة الأولى التي شهد لها النبي ﷺ بالخيرية. وذلك من أجل بيان

---

(١) وكذلك قد كان من اختلال التعامل مع الخلافيات، والمواقف المجحفة للمخالف التي ظهرت في الماضي ونرى لها أشباهاً في الحاضر، ما من أمثلته أيضاً ما رواه الإمام عبد الرحمٰن بن بطة إذ حكى عن نفسه فقال: «عجبت من حالي في سفري وحضري، ومع الأقربين مني والأبعدين، والعارفين والمنكِرين، فإني وَجدت بمكة وخراسان وغيرهما من الأماكن أكثر من لقيت بها موافقاً أو مخالِفاً، دعاني إلى متابعته على ما يقوله، وتصديق قوله والشهادة له، فإن كنت صدقته فيما يقول وأجزت له ذلك سمَّاني موافقاً، وإن وقفت في حرف من قوله أو في شيء مِن فِعله سماني مخالفاً، وإن ذَكرت في واحد منها أن الكتاب والسنة بخلاف ذلك واردٌ سماني خارجياً، وإن قرأت عليه حديثاً في التوحيد سماني مشبِّهاً، وإن كان في الرؤية سماني سالمياً، وإن كان في الإيمان سماني مُرجئياً، وإن كان في الأعمال سماني قدرياً، وإن كان في المعرفة سماني كرامياً، وإن كان في فضائل أبي بكر وعمر سماني ناصبياً، وإن كان في فضائل أهل البيت سماني رافضياً، وإن سكتُّ عن تفسير آية أو حديث فلم أجب فيهما إلا بِهِما سماني ظاهرياً، وإن أجبت بغيرهما سماني باطنياً، وإن أجبت بتأويل سماني أشعرياً، وإن جحدتهما سماني معتزلياً... إلخ». انظر: الشاطبي، العلامة المحقق الأصولي الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. قدم له وعلق عليه الشيخ محمد رشيد رضا. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج١ ص٢٨ ـ ٢٩. فما هذا الخلل الذي يلحق بالمختلفين بشكل يعمي عن التبصر بالحق، ويجعل المختلفين يسارعون في الاتهام دونما تؤدة أو تروٍّ يجعل الموقف بعد الحقائق لا سابقاً عليها؟

الاتجاهات الخاطئة التي ظهرت في التعاطي مع الخلافيات وبدت كإفرازات له. ومن ثم نقض آرائها وتفنيد مزاعمها، من أي اتجاه كانت وأهمها:

١ ـ اتجاه الذين يريدون أن يأخذوا ببعض القرآن دون بعض.

٢ ـ اتجاه الذين يريدون أن يأخذوا بالقرآن وحده منفصلاً عن السنة.

٣ ـ اتجاه الذين يريدون أن يأخذوا ببعض السنة دون بعضها الآخر، أو يفسرونها دون جمعها مع بعضها البعض.

٤ ـ اتجاه الذين يريدون أن يفسروا القرآن والسنة تفسيراً يخضع للأهواء، ولا يتقيد بأية أصول أو قواعد منهجية منضبطة.

٥ ـ اتجاه الذين يرفضون الرجوع إلى المنابع الأصلية، مكتفين بالتقليد في كل المسائل وإن تغيرت الحيثيات والأعراف والأحوال، أو دعت الحاجة لمراجعة الفتوى، معتبرين أقوال شيوخهم ومذاهبهم هي الشرع بعينه.

٦ ـ اتجاه الذين يُحَمِّلُونَ الإسلامَ كل ما أضيف إلى تشريعاته على مر العصور من أفهام الرجال وتطبيقات البشر الذين قد يخطئون ويصيبون، وهؤلاء يعتقدون أن كل ما حوته الكتب من أقوال وآراء هو الإسلام، وأن ما حمله تاريخ المسلمين من أثقال وأوزار هو الإسلام.

هذا وإلى جانب الكلام عن أهمية هذا البحث يضاف البعد الأخلاقي الذي تطرقت إليه في معالجة الموضوع، ذلك أن المقومات التي ينبني عليها فقه الاختلاف، وحسن التعامل مع الخلافيات لا تنحصر في الجانب العلمي البحت كما يمكن أن يتصور البعض، بل إن فيه بعداً آخر هو البعد الأخلاقي الذي يساهم في ضبط غلواء العصبية أو الهوى أو أية نوازع أخرى، حتى لا يشذ المخالف أو يغالي في مخالفته.

هذا ونظراً لأن الخوض في موضوع الاختلاف لم يعد محصوراً ضمن إطار أهل العلم وحدهم، بل تعداهم إلى الكثير من عامة المسلمين، والذين لا يملك الكثير منهم مؤهلات الخوض في هذا الموضوع، ومع ذلك يتصدون للإفتاء!! أو للحكم في الخلافيات، والترجيح فيها. ولو أن أثر أعمالهم هذه بقي محصوراً فيهم لهان الأمر، لكنه تعداهم إلى سواهم من الناس في كثير من الفتاوى والخلافيات التي تتعلق بالشأن العام أو بأحكام تعود على عامة الناس بالأثر المباشر والفعلي، أو تتعلق بصورة الإسلام بين الأمم والشعوب، مما اضطرني في هذا البحث إلى توجيه الخطاب فيه إلى كلا النوعين، إلى أهل العلم وإلى من أقحم نفسه من العامة فيما ليس هو أهلاً له. وقد كان لذلك أثر بالتالي في صياغة العديد من الأفكار الواردة في الرسالة بما يناسب الجهة التي يوجه إليها الخطاب. وهذا نتاج طبيعي للهدف الذي قصدته من البحث ـ كما سيأتي ـ

والذي يقضي بمعالجة موضوع الاختلاف وما ينبني عليه. إذ لم يكن معقولاً بناء على ذلك ألا يُلحظ في هذا البحث النوعُ الثاني من الناس ـ وهم بعض العوام ـ لا بالإشارة ولا بالتنبيه إلى أفكارهم ولا بمناقشتها. وسيلاحظ في طيات نصوص البحث الإشارة إلى بعض هذه المجموعات وأفكارها التي أناقشها دون ذكر أسمائها، حرصاً على عدم تنفير من يقرأه منهم، فالمطلوب هو استفادتهم منه لا إعراضهم عنه.

أهدافه:

هدفت في هذا البحث إلى خروج قارئه بما يلي:

١ ـ إنه مع اختلاف مشارب العلماء فإن الاختلاف في الاجتهاد لا بد حاصل، والخلافيات ليست آراء شخصية خاصة في دين المولى سبحانه، بل هي نتيجة اجتهادات، بذل فيها العلماء وسعهم لمعرفة الحكم الشرعي.

٢ ـ إن الخلاف في الاجتهاد لا يعني بالضرورة التفرق في الدين، بل على العكس من ذلك، لا علاقة اطرادية لهذا بذاك، وإن ذلك إن وقع فهو عن فهم قاصر أو تصرف خاطئ ممن عجزوا عن إدراك كنه الاجتهاد.

٣ ـ اجتناب الوقوع في خطأ رد الاجتهادات السالفة بالمطلق.

٤ ـ اجتناب الوقوع في خطأ العصبية لرأي دون آخر بغير وجه حق.

وهذان الهدفان الأخيران يتحققان من خلال الوقوف على أصول الاجتهادات ومناهجها وفهم أبعادها.

٥ ـ تضييق شقة الخلاف بين المسلمين، والوصول إلى قواسم جامعة يمكن أن تستنقذهم من دائرة الصراع حول الجزئيات والفروع، وتجندهم بالتالي لمواجهة ما هو أدهى وأمر، بل تعمل على أخذهم إلى ساحة الاتفاق الرحبة في الأصول والأسس والقواعد.

٦ ـ وأخيراً يبقى الهدف الأكبر والأساسي، ألا وهو امتلاك رؤية واضحة المعالم، محددة الأبعاد أصولياً، فكرياً وخُلقياً، يتم التعاطي من خلالها مع الخلافيات والإشكاليات التي قد ترافقها.

وأخيراً فإني أسأل اللَّه تعالى ألا يخلو هذا البحث من أحد المعاني التي يُصَنَّفُ من أجلها، وإن شاء اللَّه تعالى يكون فيها من كل واحد منها، فأسأله أن يكون فيها إما اختراعُ معدوم أو جَمْعُ متفرقٍ أو تكميلُ ناقصٍ أو تفصيلُ مُجمَلٍ أو تهذيبُ مطوَّلٍ أو ترتيبُ مُخَلَّطٍ أو تعيينُ مبهَم أو تبيينُ خطإٍ.

وإني كتبته سائلاً اللَّه تعالى أن يجعل فيه النفع لكل من يطلع عليه وإلا فلا أقل من أن يكون لأناس جمعوا خمس خصال أرجو أن تكون في كل مسلم: أولها الفهم

وثانية تَرَاجَعَ وجودُها وهي الإخلاص، وثالثة عَزَّ الحرصُ عليها وهي الإنصاف، ورابعة قَلَّ نصيرُها وهي الحرص على معرفة الحق من أقوال المختلفين بغض النظر عما تُحَصِّلُهُ من منفعة خاصة من هنا أو هناك، وخامسة لا يحوزها ولم يَصْدُقْ بها كل من يدعيها، ألا وهي الإصلاح بين أهل الإيمان. نسأل اللَّه تعالى أن يمن علينا بجعلنا منهم.

فأمثال هؤلاء يستحقون أن يُكتب لهم، أناس عشقوا الحقيقة ففتشوا عنها في الجنبات ليجدوها ويعتنقوها، ولم يُحَكِّمُوا آراءهم ابتداء أو أصموا آذانهم وأغمضوا عيونهم وأغلقوا قلوبهم دون الحقيقة وأرادوا أن يطوعوها لتكون تبعاً لهم. وأسأل اللَّه تعالى أن أكون منهم، آمين.

وباللَّه التوفيق

تمهيد

إن مباحث الاختلاف في الأحكام الشرعية وما يتعلق بها كثيرة وطويلة ومتشعبة، ولا شك بأن الإحاطة بها في مصنف واحد متعثرة وغير ممكنة، فلذلك ولأجل أن يكون البحث في إطار الممكن، ولكي نَخْلُصَ منه إلى نتيجة مفيدة، جَعَلْتُهُ ضمن إطار محدد من أطر مباحث الاختلاف، يُعنى بالمبادئ التي لا بد منها لكل من يريد الخوض في الخلافيات أو الاطلاع عليها. ولذلك صَدَّرْتُ البحث بما يلزمه من المقدمات والحقائق المتعلقة به التي ينبغي أن يُطَّلَعَ عليها. ثم انتقلت بعدها لبيان الأسس التي يقوم عليها فقه الاختلاف، ومن ثم كان لا بد من الوقوف ملياً عند الضوابط التي ينبغي أن تحتكم إليها الخلافيات وتنضبط بأطرها. وفي آفاق هذا المبحث عنيت بالمنهجية الفكرية من جهة، والمنهجية الأخلاقية اللتين يجب التزامهما في التعامل مع الخلافيات، وذلك لاستكمال جوانب الموضوع الذي حددته، كي يأخذ نصيبه الوافي بما يؤدي الغرض المطلوب منه. ثم ختمت البحث بفائدة وخلاصة، فتطرقت في الفائدة التي تبنى على هذا البحث إلى مسألة جدلية تُنَاقِشُ أولوية الاختلاف أو عدمه وتُفاضِلُ بينهما، ثم أتبعتها بخلاصة لا بد منها في نهاية البحث، تختمه وتعبر عن ملخصات مكنوناته.

وفي هذا الإطار جاءت تقسيمة البحث ضمن خمسة أبواب، وفي نهايتها فائدة وخلاصة، وطبعاً سبق كل ذلك مقدمة وتمهيد، فكان الكل على الشكل التالي:

ـ **المقدمة**.

ـ **التمهيد**.

ـ **الباب الأول**: مقدمات وحقائق حول فقه الاختلاف.

وينقسم إلى أربعة فصول وهي:

ـ **الفصل الأول**: في تعريف الاختلاف ومحور البحث.

ـ **الفصل الثاني**: الاختلاف أقساماً.

ـ **الفصل الثالث**: حقائق حول الاختلاف.

ـ **الفصل الرابع**: الاختلاف نشأة، والمدارس التي أنتجها.

ـ **الباب الثاني**: أسس التعامل مع الخلافيات.

وينقسم إلى أربعة فصول أيضاً وهي:

ـ **الفصل الأول**: معايير الإنكار في المسائل الخلافية.

ـ **الفصل الثاني**: الخوض في الخلافيات ليس مشاعاً لمطلق فرد دون شروط.

ـ **الفصل الثالث**: التزام الأدب في التعاطي مع المخالف.

ـ **الفصل الرابع**: لا غلو ولا تفريط في التعامل مع الخلافيات.

ـ **الباب الثالث**: ضوابط التعامل مع الخلافيات.

وينقسم إلى ثمانية فصول وهي:

ـ **الفصل الأول**: وحدة الأمة والجماعة المسلمة فوق أي اختلاف.

ـ **الفصل الثاني**: اجتناب آفة التكفير عند الاختلاف.

ـ **الفصل الثالث**: جواز الاختلاف ليس على إطلاقه.

ـ **الفصل الرابع**: أثر تحديد المفاهيم والمصطلحات المختلف فيها في تضييق الخلاف.

ـ **الفصل الخامس**: قراءة الخلافيات الظنية على ضوء القطعيات.

ـ **الفصل السادس**: التزام الأولويات في التعاطي مع الخلافيات.

ـ **الفصل السابع**: احتكام الخلافيات إلى مقاصد الشريعة ومصالحها المعتبرة.

ـ **الفصل الثامن**: إخراج الخلاف الموهوم من دائرة الاختلاف.

ـ **الباب الرابع**: المسلمات المنهجية في فقه الاختلاف.

وينقسم إلى خمسة فصول وهي:

ـ **الفصل الأول**: التزام الوسطية كمنهج للتعاطي مع الخلافيات.

ـ **الفصل الثاني**: استقراء اختلافات العلماء يُنْتِجُ موقفاً منصفاً من اجتهاداتهم.

ـ **الفصل الثالث**: الإعذار في المختلف فيه والتعاون في المتفق عليه.

ـ **الفصل الرابع**: اجتناب القطع في الخلافيات الظنية.

ـ **الفصل الخامس**: في الاختلاف رحمة، فلنبقها كذلك.

ـ **الباب الخامس**: المسلمات الأخلاقية في فقه الاختلاف.

وينقسم إلى أربعة فصول وهي:

ـ **الفصل الأول**: التزام الحوار بالحسنى واجتناب الجدال المذموم بين المختلفين.

ـ **الفصل الثاني**: تحسين الظن واجتناب منهجية الطعن بالمخالف.

ـ **الفصل الثالث**: الإخلاص للَّه واجتناب الهوى.

ـ **الفصل الرابع**: اجتناب التعصب للآراء والأفراد.

ـ **فائدة حول الموضوع**: الاختلاف أم عدم الاختلاف هو الأولى.

ـ **الخاتمة**.

وبعدها كان مسرد المراجع والمصادر، ومن ثم الفهرست.

أما فيما يخص الخطوات التي اتبعتها، والضوابط التي التزمتها في الكتابة ـ وأغلبها كان في الهوامش ـ فقد كانت التالية:

ففي الآيات الواردة سواء في نص المتن أو الهامش، عمدت إلى ذكر اسم السورة التي وردت فيها ورقم الآية.

وبخصوص الأحاديث النبوية عمدت إلى ما يلي:

ـ الحديث النبوي الذي يرد في البحث أكثر من مرة، أخرجه في المرة الأولى، وفي المرات التالية أحيل التخريج إلى حيث ورد أولاً.

ـ لم أتوسع في تخريج أي حديث يرد في البحث من كل المصنفات الحديثية التي أَوْرَدَتْهُ، بل كنت أذكر تخريجات أهمها، وغالباً ما كنت أقتصر على ثلاثة تخاريج إذا كان له أكثر من ذلك، فإذا ورد حديث مثلاً عند البخاري ومسلم وأبو داود وابن ماجه والدارمي... إلخ، أعتمد تخريج البخاري ومسلم وأبو داود له، وأكتفي بها وأتوقف عن التوسع في التخاريج بعد ذلك.

ـ إذا كان الحديث مخرجاً في الصحيحين (البخاري ومسلم) أو في أحدهما لم تكن هناك بطبيعة الحال حاجة للتعريج على ذكر مدى صحة الحديث، إذ كل ما فيهما صحيح بالإجمال. أما إن لم يرد الحديث في أي منهما فقد عملت ما أمكن على الإشارة إلى ما قيل فيه من جهة تصحيحه أو تضعيفه، وذلك لبيان درجة صحة الأحاديث التي أستدل بها.

أما بخصوص التراجم فقد عمدت إلى الكتابة فيها بحسب التالي:

ـ لم أترجم للصحابة الذين وردت أسماؤهم، فإنهم كلهم أعلام.

ـ أما بخصوص التابعين، فترجمت لصغارهم (متأخريهم) ترجمة كاملة، أما بقية التابعين فلم أترجم لهم، ولكني كنت أذكر تاريخ الوفاة قرب اسمه، وربما أتطرق أحياناً لذكر الصحابة الذين أَخَذَ عنهم للإعلام والتعريف إن لم يكن مشتهراً أو إن وجدت حاجة لذلك.

ـ لم أترجم للأئمة الأربعة (أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد)، ولا لأصحاب

كتب الحديث المشتهرة (البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي. . . إلخ).

ـ في التراجم كان التركيز على المعلومات التالية قدر الإمكان: الاسم، ذكر سنة الميلاد ـ إن عُرفت ـ ومكانه ـ إن أمكن ـ. مواصفاته (مؤرخ ـ فقيه ـ محدث. . . إلخ). أعماله المهمة ـ صفاته العلمية. شيوخه وتلاميذه إن أمكن. محطات بارزة في حياته. أقوال مهمة أو مفيدة في التعريف بشخصيته. أهم مصنفاته وسنة وفاته. ومكان الوفاة.

ومن كان تاريخ ولادته مبهماً لم أذكره، وإن اختلفوا فيه ذكرت الراجح. ومن اختلف في وفاته ذكرت الراجح فيه أيضاً دون إشارة إلى المرجوح غالباً.

ـ ترجمة كل شخص كنت أذكرها بطبيعة الحال عند ورود اسمه أول مرة في البحث، وفي المرات التالية التي يرد فيها اسمه أذكر سنة وفاته فقط.

ـ إذا تكرر اسم المترجَم له في نفس الصفحة، فإني لا أذكر في المرات التالية في نفس الصفحة أي شيء عنه ولا حتى تاريخ وفاته.

ـ اعتمدت في مصادر التراجم مصدرين بشكل أساسي أحدهما قديم وهو سير أعلام النبلاء للذهبي نظراً لموسوعيته، والآخر حديث وهو الأعلام للزركلي. وما لم أجده عند الذهبي بأن كانت حياته مثلاً بعد الذهبي، أو من اختصر الذهبي ترجمته بشكل كبير لسبب أو لآخر، عمدت عندها إلى مصادر أخرى قديمة فتوسعت منها في ترجمته. وأما الزركلي فقلة هم الذين لم أجد تراجمهم لديه، ومن لم أجده عنده استعضت عنه بمعاصر آخر أو اكتفيت بتراجم المتقدمين له إن كان في ذلك سعة وغنى.

ـ كل من ورد اسمه في الهامش وليس في المتن، لم أترجم له، خاصة وأني كنت أذكر للذين ترجمت لهم أسماء شيوخهم وتلامذتهم ما أمكن، فلو دخلت في تراجمهم لخرج الموضوع عن مألوفه وطبيعته، ولصار مبحثاً في تراجم الرجال والتواريخ!!

ـ هذا ولم أترجم أيضاً للعلماء المعاصرين الذين وردت أسماؤهم في البحث.

أما بخصوص المراجع والمصادر التي أخذت منها معلوماتي المتعلقة بالبحث، فكنت أذكر المعلومات الكاملة عن كل واحد منها في أول مرة آخذ منه، وفي المرات الباقية ـ إن تكرر الأخذ منه ـ أذكر اسم المؤلف مختصراً بشكل يكون فيه معروفاً، فإن اشترك في التسمية مع غيره ذكرت من اسمه ما يميزه عن غيره، وإن لم يكن مشتهراً عمدت إلى ذكر اسمه المطول. ثم ذكرت اسم الكتاب دون تفصيلاته. ثم رقم الصفحة ورقم الجزء أو المجلد ـ إن وجد ـ. وبالعودة إلى الكتاب الذي يرد في المرة الأولى أذكر فيه بحسب الترتيب الآتي اسم المصنف ثم اسم الكتاب، ثم اسم المحقق أو المعلق أو الذي خرج أحاديثه. . . إلخ ـ إن وجد ـ، ثم بلد أو مدينة الطباعة، ثم اسم الناشر، ثم رقم الطبعة ـ إن وجدت ـ ثم تاريخ الطبعة ـ أيضاً إن وجد ـ.

الباب الأول

مقدمات وحقائق حول فقه الاختلاف

ويتضمن أربعة فصول :

- الفصل الأول : **في تعريف الاختلاف ومحور البحث .**
- الفصل الثاني : **الاختلاف أقساماً .**
- الفصل الثالث : **حقائق حول الاختلاف .**
- الفصل الرابع : **الاختلاف نشأة ، والمدارس التي أنتجها .**

في تعريف الاختلاف ومحور البحث

إن الشروع في دراسة الاختلاف يقتضي ابتداءً التعريف به، وبالاصطلاحات المشابهة له، ومواضع كل منها، ولو بنبذة صغيرة، وذلك تمييزاً له عن أقرانه؛ وبناء عليه يحدد أي منها هو مجال هذا البحث وميدانه.

تعريف علم الخلاف:

علم الخلاف لغة من المخالفة، يقال: خالفتُ فلاناً وأخالفه مخالفةً، وَتَخَالَفَ القومُ واختلفوا، إذا ذهب كل واحد منهم إلى غير ما ذهب إليه الآخر ـ سواء أكان ذلك في الفعل أم القول ـ. فالخلاف إذن ضد الوفاق والاسم منه: الخُلْف، بضم الخاء المعجمة، بعدها لام ساكنة[١]، والخلاف أعمّ من الضد، ذلك أن كل ضدين مختلفان والعكس غير صحيح... وبناء عليه يمكن القول: إن الخلاف يراد به مطلق المغايرة في القول أو الرأي أو الحالة أو الهيئة أو الموقف... إلخ.

أما في الاصطلاح فقد عرّفه صاحب (أبجد العلوم) ـ نقلاً عن (مدينة العلوم) ـ أنه العلم الباحث عن وجوه الاستنباطات المختلفة من الأدلة الإجمالية أو التفصيلية، الذاهب إلى كل منها طائفة من العلماء... ثم البحث عنها بحسب الإبرام والنقض لأي وضع أريد في تلك الوجوه[٢]. أما ابن خلدون[٣] فعرّفه بأنه

(١) الفيومي، العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بولاق ـ القاهرة. المطبعة الأميرية. ط٨. ١٩٣٩م. ج١ ص٢٤٥.

(٢) البخاري، صديق بن حسن القنوجي المشهور بصديق حسن خان البخاري. أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج٢ ص٢٧٨.

(٣) هو عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي. الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البَحَّاثة. يروى أنه أول من صنف من العلماء في التاريخ وفي علم الاجتماع. أصله من إشبيلية، ومولده ومنشأه بتونس. ولد سنة ٧٣٢هـ. تفقه من شيوخه محمد بن عبد اللّه الحياني وأبي البركات البلقيني والعلاء أبي عبد اللّه الإشبيلي. ولي مشيخة البيبرسية لفترة. وولي قضاء المذهب المالكي بمصر أيام الظاهر برقوق. رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، ولما دخل الأخيرة اهتز له سلطانها، وأركب خاصته لتلقيه، وأجلسه في مجلسه. تولى فيها أعمالاً، واعترضته دسائس ووشايات، فعاد إلى تونس. كان عزوفاً عن الضيم وطامحاً للمراتب العليا. كان فصيحاً، جميل الصورة، صادق اللهجة. من مصنفاته (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر) في التاريخ والجزء الأول منه هو (المقدمة) =

بيان مأخذ الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم[١].

وهذان التعريفان وإن كانا متقاربين إلا أن أولهما يبدو أوسع عبارة من الثاني، وذلك لأنه يبيّن عمل المختلفين بعد معرفة أدلة كل مذهب في المسائل الخلافية، ألا وهو البحث في تلك الأدلة إما نقضاً أو إبراماً.

وهكذا فإن علم الخلاف هو العلم الذي يُمكّن من تأييدِ الآراء التي استنبطها إمام من الأئمة المجتهدين ودفعِ الآراء المخالفة.

ظهور علم الخلاف: اختلفت الأقوال في تحديد أول من أظهر هذا العلم للوجود، أما أشهرها فتقول إنه الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي[٢]. حيث يروى أنه قد ناظر رجلاً ذات مرة، فجعل الرجل يبتسم ويضحك، فعجب منه أبو زيد واستغرب فعله، فأنشد لنفسه:

ما لي إذا ألزمته حجة … قابلني بالضحك والقهقهه
إن كان ضحك المرء من فقهه … فالضب في الصحراء ما أفقهه[٣]

وقد شكلت هذه الحادثة حافزاً له على وضع قواعد وأصول في علم الخلاف.

هذا ويروى أن أول من أظهره هو أبو علي حسن بن قاسم الطبري[٤] وسمى كتابه

= الشهير بمقدمة ابن خلدون، و(شفاء السائل بتهذيب المسائل). توفي في القاهرة فجأة سنة ٨٠٨هـ. انظر: السخاوي، الإمام الحافظ المؤرخ الفقيه شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن. الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. القاهرة. مكتبة القدسي. ١٣٥٣هـ. ج٤ ص١٥٤. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص ٣٣٠.

(١) ابن خلدون، العلامة عبد الرحمٰن بن محمد الحضرمي المغربي. المقدمة. بيروت. دار العودة. ١٩٨١م. ص٣٦٢.

(٢) الدبوسي، هو عبد اللَّه بن عمر بن عيسى، القاضي أبو زيد: أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، كان فقيهاً باحثاً. نسبته إلى دبوسية بين بخارى وسمرقند، ووفاته في بخارى. تفقه على أبي جعفر الإستروشني. من مصنفاته (تأسيس النظر) في الخلاف و(تقويم الأدلة) في الأصول، ومن أجَلِّ تصانيفه كتاب (الأسرار). ذكر الإمام السمعاني أنه كان يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج، وكان له بسمرقند وبخارى مناظرات مع الفحول. وذكر ابن خلكان أنه كان من أكابر شيوخ مذهب أبي حنيفة في عصره. توفي عام ٤٣٠هـ عن ٦٣ سنة على الأرجح، وبذلك تكون ولادته سنة ٣٦٧هـ واللَّه أعلم. انظر: اللكنوي، العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. وبذيله كتاب التعليقات السنية على الفوائد البهية، للمؤلف نفسه. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص١٠٩. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٠٩.

(٣) البخاري، صديق حسن خان. أبجد العلوم. ج٢ ص٢٧٨.

(٤) هو الحسن (وقيل الحسين) بن قاسم الطبري، أبو علي: فقيهٌ شافعي بحاث، وقيل: إنه كان شيخ الشافعية في بغداد في عصره. أصله من طبرستان، ولد سنة ٢٦٣هـ سكن بغداد وتوفي بها. قال الأسنوي: هو أول من صنف في الخلاف المجرد وكتابه فيه يسمى المحرر. درّس الفقه بعد شيخه =

الذي أفرده لهذا العلم (المجرد من النظر، وقيل: المحرر في النظر)[١].

وبينما يؤكد الحافظ ابن كثير[٢] الرأي الثاني قائلاً في صاحبه: أحد الأئمة المحررين في الخلاف، وأول من صنف فيه، ويلحقه في ذلك الزركلي حيث يقول فيه: له (المحرر في النظر)، وهو أول كتاب صنف في الخلاف المجرد[٣]، فإن حاجي خليفة[٤] يضعف هذه المقولة في كتابه كشف الظنون حيث يقول فيها: كذا قيل[٥].

= أبي علي بن أبي هريرة. من كتبه (الإيضاح) و(العدة) في الفقه الشافعي. توفي سنة ٣٥٠هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي، المؤرخ الفقيه أبو الفلاح عبد الحي بن العماد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت. دار الآفاق الجديدة. لا ت. ج٣ ص٣. والزركلي. الأعلام. ج٢ ص٢١٠.

(١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد اللَّه. كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون. بغداد. منشورات مكتبة المثنى. لا ت. ج٢ ص١٥٩٣ وص١٦١٢.

(٢) هو إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصروي ثم الدمشقي، أبو الفداء، عماد الدين: حافظٌ مؤرخٌ فقيهٌ. ولد في قرية من أعمال بُصرى الشام سنة ٧٠١هـ. وانتقل مع أخ له إلى دمشق سنة ٧٠٦هـ، ورحل في طلب العلم، وتوفي بدمشق. سمع من ابن الشحنة وابن عساكر والمزي ـ وصاهره ـ، كما أخذ عن ابن تيمية وفُتِنَ بحبه، وامتُحِن لسببه. تناقل الناس تصانيفه في حياته وكان من كبار العلماء في عصره. من كتبه (البداية والنهاية) في التاريخ وهو من أهم ما كُتِب في هذا الباب في تاريخ الأمة، انتهى فيه إلى حوادث سنة ٧٦٧هـ، و(تفسير القرآن الكريم) وهو من أفضل كتب التفسير بالمأثور، و(اختصار علوم الحديث) و(الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث) وغيرها. . . توفي عام ٧٧٤هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط١. سنة ١٣٤٨هـ. ج١ ص٣٧٣ ـ ٣٧٤. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٣٢٠.

(٣) الزركلي. الأعلام. ج٢ ص٢١٠. وانظر في الصفحة نفسها كلام ابن كثير. وانظر: النووي، المحدث الحافظ الفقيه محي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف الحزامي الشافعي. تهذيب الأسماء واللغات. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج٢ ـ الجزء الثاني من القسم الأول. ص٢٦٢ حيث يقرر ذلك أيضاً.

(٤) هو مصطفى بن عبد اللَّه المعروف بالحاج خليفة: مؤرخ بحَّاثة، تركي الأصل، مستعرِب. مولده ووفاته في إستامبول. ولد سنة ١٠١٧هـ. تولى أعمالاً كتابية في الجيش العثماني، وجال على كثير من المراكز العلمية في عصره وزار خزائن الكتب الكبرى وشهد حرب كريت سنة ١٠٥٥هـ. وانقطع في السنوات الأخيرة من عمره إلى التدريس على طريقة الشيوخ في ذلك العهد. من كتبه (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) وهو من أنفع وأجمع ما كتب في موضوعه بالعربية. و(سلم الوصول إلى طبقات الفحول) في التراجم وغيرها. . . توفي عام ١٠٦٧هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٧ ص٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٥) أي أنه ذكر هذه الأقوال بصيغة التضعيف لعدم رجحانها عنده. حاجي خليفة. كشف الظنون. ج٢ ص١٦١٢.

وبمثله عبّر الفيومي[١] عن الرواية الثانية[٢].

وقبل الانتقال إلى تعريف المصطلحات الأخرى لا بد من التوقف عند مصطلحي الخلاف والاختلاف للوقوف على مدى اتفاقهما أو اختلافهما في الاستعمال لما لذلك من أثر على استعمالنا لهذين المصطلحين في هذا البحث.

يقرر الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه (مجموعة بحوث فقهية) ضمن هذا الإطار: «إن الخلاف والاختلاف يستعملان بمعنى واحد» و«إن الخلاف يعني ما يعنيه الاختلاف في استعمالات الفقهاء»[٣] وذلك في معرض نظره في قول بعض العلماء الذين يفرقون بينهما. حيث ذهب هذا البعض إلى أن الخلاف ما صدر عن الهوى المضل لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة الشرعية، لذا فإنه لا يُعتد به لأنه ناشئ عن الهوى. أما الاختلاف عندهم فهو ما صدر عن المجتهدين من آراء في المسائل الاجتهادية، بحيث يكون في مسائل تقع بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين بسبب خفاء بعض الأدلة أو عدم الاطلاع عليها... إلخ من مسببات الاختلاف التي سيرد تفصيلها لاحقاً[٤].

ويذكر الدكتور زيدان معلقاً بعد استقرائه لاستعمال هذين المصطلحين عند الفقهاء «أن التفرقة بين الخلاف والاختلاف، هي محض اصطلاح لا سند لها، والفقهاء يستعملون الخلاف والاختلاف في معنى واحد، هو ما لا يتفق عليه الفقهاء في مسائل الاجتهاد، بغض النظر عن صواب أو خطأ أو شذوذ الرأي الذي يقال»[٥] وما دام هذا قول الفقهاء ونظراً إلى رجاحته فالأَوْلى التزامه. وهاكم بعض المواضع كمثال على استعمال العلماء لكلمة الخلاف بمعنى الاختلاف، ومنها استعمال شيخ الإسلام ابن

---

(١) هو أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس: ولد ونشأ في الفيوم بمصر، وتاريخ ولادته غير مضبوط. رحل إلى حماة بسورية فقطن بها، ولما بنى الملك المؤيد إسماعيل جامع الدهشة وكل إليه الخطابة فيه. وهو لغوي اشتهر بكتابه (المصباح المنير) وهو من الكتب المهمة في بابه وله أيضاً كتاب (نثر الجمان في تراجم الأعيان) وغيره... اختلفوا في سنة وفاته، لكنها على الأرجح كانت نحو عام ٧٧٠هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج١ ص٢٢٤.

(٢) الفيومي. المصباح المنير. ج١ ص١٢٨.

(٣) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. بيروت ـ بغداد. مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. ص٢٧٤.

(٤) وانظر في هذا أيضاً: الشاطبي، العلامة المحقق الأصولي الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات. حققه وخرج أحاديثه الشيخ عبد اللّه دراز. عني بضبطه ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد اللّه دراز. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٤ ص١٥٠ وص١٧٢ وما بعدها.

(٥) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٧٥.

تيمية[١] حيث يقول: «. . . وهو أقوى من كثير من الأقيسة. . . التي يحتج بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه»[٢]، واستعمال ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «فاعلم أن هذا الفقه المُستنبَط من الأدلة الشرعية كَثُرَ فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافاً لا بدَّ من وقوعه لما قدّمنا. . .»[٣] وغيرها كثير جداً.

علم الجدل:

وهو علم له علاقة وطيدة بعلم الخلاف تُبَيَّنُ قريباً في موضعها. أما تعريفه فهو لغة ـ بفتح الجيم والدال ـ المخاصمة والمقاومة على سبيل الغلبة. وأصله من جَدَلْتُ الحَبْلَ أَجْدُلُهُ جَدْلاً، إذا فتله فتلاً محكماً، فكأن كُلاً من المتجادلين يفتل صاحبه عن قوله إلى قوله هو.

وقيل: أصله من الجدالة وهي الأرض، فكأن كُلاً منهما يريد أن يصرع صاحبه ويجعله بمنزلة من يلقيه بالجدالة[٤].

---

(١) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام وأحد المجددين في الدين. ولد في حران سنة ٦٦١هـ، وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، من شيوخه ابن عبد الدايم وابن أبي اليسر والكمال بن عبد والقاسم الأربلي وغيرهم. ومن تلاميذه أو ممن أخذ عنه ابن القيم والذهبي وابن كثير وابن عبد الهادي وغيرهم. . . حصلت بينه وبين معاصريه مناظرات عديدة. مات معتقلاً بقلعة دمشق فخرجت دمشق كلها في جنازته. والسبب الظاهر في اعتقاله يعود إلى بعض آرائه العلمية التي خالف بها بعض معاصريه. أفتى ودرَّس وهو دون العشرين. كان كثير البحث في فنون الحكمة. ركن من أركان الإصلاح في الدين وداعية إلى ذلك، وإن اختلف فيه بعض العلماء، أو أنكر عليه بعضهم في بعض خلافياته، فهذه من سنن ابتلاءات العلماء المجددين، كما أن العصمة مرفوعة عنه وعن جميع العلماء فهي من خصوصيات النبيين عليهم الصلاة والسلام. كان آية في التفسير والأصول، فصيح اللسان. قلمه ولسانه متقاربان، بلغ رتبة الاجتهاد، من مصنفاته (السياسة الشرعية) و(مجموع الفتاوى) و(مجموعة الرسائل والمسائل) و(منهاج السنة) و(الفرقان بين أولياء اللَّه وأولياء الشيطان) و(الصارم المسلول على شاتم الرسول) و(رفع الملام عن الأئمة الأعلام) و(درء تعارض العقل والنقل) و(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) و(اقتضاء الصراط المستقيم) وغيرها كثير مما يعتبر من كنوز ودرر التراث الإسلامي. توفي سنة ٧٢٨هـ. انظر: محمد بن شاكر الكتبي. فوات الوفيات. تحقيق د. إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ١٩٧٣م. ج١ ص٧٤ وما بعدها. وابن حجر العسقلاني. الدرر الكامنة. ج١ ص٤٥. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٤٤.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم. الرباط ـ المغرب. مكتبة المعارف. لا ت. ج٢٠ ص٤٢.

(٣) ابن خلدون. المقدمة. ص٣٦١.

(٤) الزبيدي، العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بالمرتضى الزبيدي. تاج العروس. مصر. المطبعة الخيرية. ط١. ١٣٠٦هـ. ج٧ ص٢٥٤. والجوهري، إسماعيل بن حماد. =

وذكر الفيومي (ت٧٧٠هـ) في هذا الموضع: «جادل الرجل مجادلة وجدلاً، إذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب، هذا أصله. ثم استعمل على لسان حَمَلة الشرع في مقابَلة الأدلة لظهورِ أَرْجحها»[(١)].

وهكذا فإن المادة اللغوية للجدل تُعَرِّفُه بأنه إظهار القوة والغلبة على الآخر لإلحاق الهزيمة به.

أما في الاصطلاح فله تعريفات عدة لكنها كلها تحمل معاني مترادفة. ومن هذه التعريفات أنه عِلم يُقتدر به على إثبات أي وضع يراد وهدم أي وضع يُراد[(٢)]. وعرّفوه أيضاً أنه علم يُقتدر به على حفظ أي موضع كان بقدر الإمكان[(٣)].

وعرّفه ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) بأنه مَعْرِفةٌ بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يُتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره[(٤)].

وقد قال فيه الفيومي (ت٧٧٠هـ): «هو محمود إن كان للوقوف على الحق وإلا فمذموم»[(٥)].

بهذا يتبين أن علم الجدل عبارة عن معرفة كيفية حشد الأدلة والبراهين لنصرة مذهب أو رأي يراه المجادل، لكنه ـ أي المجادل ـ قد يلتزم قواعد هذا العلم وقد يخرج عنها خاصة إذا لم يجد من الأدلة ما ينهض بها مذهبه أو رأيه، وعندها قد يعمد إلى المغالطات لدعمه بها، وإلزام الخصوم وإفحام من هو قاصر منهم عن إدراك مقدمات البرهان. لكن هذا لا يمنع من أن يكون الجدل في كثير من الأحوال مفيداً ـ كما ذُكر في تعريف علم الجدل ـ، لأن صور الأدلة والأقيسة فيه محفوظة مراعاة تتحرى فيها طرق الاستدلال كما ينبغي، فمتى التزم به الطرفان أمكن التوصل إلى الكشف عن الحق إذا أخلص الطرفان النية فيه وطلباه[(٦)]. وهذا النوع يسمى أيضاً المناظرة إذ أنهما ـ علم الجدل وعلم المناظرة ـ واحد في هذا الجانب، لذا قيل: إن

= الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت. دار العلم للملايين. ط٢. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. ج٤ ص١٦٥٣.

(١) الفيومي. المصباح المنير. ج١ ص١٢٨.

(٢) طاش كبري زادة، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة مصباح الزيادة في موضوعات العلوم. راجعه وحققه كامل كامل بدوي وعبد الوهاب أبو النور. القاهرة. دار الكتب الحديثة. لا ت. ج٢ ص٥٩٩.

(٣) حاجي خليفة. كشف الظنون. ج١ ص٧٢١. والزبيدي، العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بالمرتضى الزبيدي. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م. ج١ ص٤٤٥. والبخاري، صديق حسن خان. أبجد العلوم. ج٢ ص٢٠٨.

(٤) ابن خلدون. المقدمة. ص٣٦٢.

(٥) الفيومي. المصباح المنير. ج١ ص١٢٨.

(٦) المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. =

علم الجدل هو علم المناظرة لأن المآل منهما واحد[١]، وهو أنهما وسيلة لتثبيت آراء المذهب وأدلته، إلا أن بينهما عموماً وخصوصاً، فمن جهة الاستخدام، عِلْمُ الجدل أخص، إذ أنه قد يُستخدم لنصرة المذهب حتى إذا ظَهَرَ الحقُّ مع الخصم فقد يَعمد المجادلُ إلى التخلص منه ودفعه بما أمكن، وذلك بإيراد الشبه والحجج عليه لإبطاله.

أما عِلم المناظرة فتعريفه أنه عِلم يبحث عن أحوال المتخاصمين ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما[٢]. فالأصل فيه أن المناظَرَينِ يَرومان به الوقوف على أدلة كل منهما، ثم المصير إلى من ثبت أن الحق معه منهما.

أما من ناحية الكيفية، فالمناظرة تبدو أيضاً أعم إذ أنها تكون سواء باشتداد اعتداد المخالف برأيه أم لا. أما الجدل فيكثر أن يكون عند اشتداد اعتداد المخالِف برأيه[٣].

مبادئ علم الجدل: تقوم مبادئ هذا العلم على مرتكزات ثلاثة:

١ ـ **علم البرهان**: ويكون بالنظر في القياس المنتج لليقين، وكيف يجب أن تكون مقدماته يقينية[٤] إذ المجادل يحتاج إلى معرفة كيفية ترتيب الأدلة وسياقها لإفهام الخصم.

٢ ـ **علم الخطابة**: وهو القياس المفيد ترغيب الجمهور، وحملهم على المراد منهم، وما يجب أن يستعمل في ذلك من المقالات[٥]. إذ قد يحتاجه المجادِلُ لإثارة مشاعر الحضور ضد خصمه لإنزال الهزيمة به.

٣ ـ **أمور عادية تجري مجرى المسلمات في الحياة اليومية**: وكلّما زاد وقوف المجادِل على أنواع وأشكال تلك المسلمات كلّما كان أكثر اقتداراً على تنزيل المعاني البعيدة عليها، وذلك مما يُسَرِّعُ في إفحام الخصم ودحض ما عنده من حجج أو شُبه، لا سيما وأن الجمهور والعامة يدركون المسلمات بالبديهة، فإذا رتب عليها المجادل معنى بعيداً وأظهر ما بينهما من الترابط أمكنه استمالة الجمهور إلى رأيه ولو بطريق الشغب على الخصم[٦].

= بيروت ـ طرابلس. مؤسسة الرسالة ودار الإيمان. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص٢٣. وانظر: ابن خلدون. المقدمة. ص٣٦٣.

(١) الزبيدي، السيد محمد مرتضى. إتحاف المتقين. ج١ ص٤٤٦ وما بعدها. والبخاري، صديق حسن خان. أبجد العلوم. ج٢ ص٢٠٨.

(٢) المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص٢٤ بتصرف. وانظر طاش كبري زاده. مفتاح السعادة. ج٢ ص٥٩٩.

(٣) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. قطر. إصدار رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر (ضمن سلسلة كتب الأمة). ط١. ١٤٠٥هـ. ص٢٤.

(٤) ابن خلدون. المقدمة. ص٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٥) نفس المصدر. ص٣٨٩.

(٦) المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص٢٦.

سبب نشوء علم الجدل: بعد انتشار المذاهب وفُشو تقليدها بين الناس بدأت تظهر للعلن المناقشات بين المنتسبين إليها حول آرائها ومناهجها، وذلك انتصاراً من كل مُنْتَسِبٍ لمذهبه. ثم أخذت هذه المناقشاتُ والمناظراتُ عند بعضهم الشكلَ الجدلي بحيث أطلقوا العنان لأنفسهم في الاحتجاج كُلّ لمذهبه حتى لو كانت حجته ضعيفة أحياناً، ودون اعتبار للرأي الآخر، مما اضطر العلماء ساعتئذٍ إلى وضع أحكام وآداب يقف المتناظران عند حدودها في ردّ قول أو قبوله، ويُعرَف بها كيف يجب أن يكون عليه حال المستدل والمجيب، ومتى يسوغ له أن يكون مستدلاً ومتى يكون مخصوماً منقطعاً عن نُصرة مذهبه أو رأيه ليحكم لخصمه بالانتصار عليه...[١] وهكذا خرجت قواعد علم الجدل إلى الوجود. لكن رغم أن هذا العلم وُضِعَ أصلاً لهذه الحاجة الطبيعية الماسة، فإنه يمكن استخدامه بعكس ذلك كما ذُكر سابقاً، بحيث يلبّس به وبقواعده أحياناً على بعض الخصوم القاصرين عن إدراك المقدمات المنطقية التي يقوم عليها هذا العلم.

العلاقة بين علم الخلاف وعلم الجدل:

يذكر صاحب (أبجد العلوم) أن مبادئ علم الخلاف مستنبطة من علم الجدل[٢]، لكنهما وإن كانا يتعلقان بالنظر في الأدلة إلا أن بينهما فرقاً كبيراً وهو أن الجدل بحثٌ عن مواد الأدلة الخلافية، أما الخلاف فبحثٌ عن صورها[٣].

وتوضيحاً لهذا يقال: إن علم الجدل يُعرف به كيفية إيراد الحجج الشرعية ودفع الشبه عنها وقوادح الأدلة الخلافية بإيراد البراهين القطعية[٤]، وهذا طبعاً يتعلق بالأدلة القائمة بين المختلفين وكيفية وآنية إيرادها لضمان التفوق بها على المخالف. أما علم الخلاف فيتناول المسائل الخلافية ويطبقها مسألة مسألة على قواعد الجدل، شأنه في ذلك شأن الفقه مع أصوله، فإن علم الأصول ـ كما هو معروف ـ يبحث في استنباط القواعد الإجمالية من الأدلة الشرعية. أما الفقه فيبحث في تنزيل المسائل والحوادث على تلك القواعد[٥].

لكن رغم هذا الفارق الواضح، وبالإضافة إلى ما تبين من فوارق من خلال تعريف هذين العِلْمين، لا بدّ من الإشارة إلى أمرين هامين في هذا الصدد:

أولاً: إن علمي الخلاف والجدل يشتركان في جانب واحد وهو أن كليهما يراد به نصرة المذهب أو الرأي الذي يذهب إليه أحد المخالفين أو كلاهما والدفاع عنه ومحاولته

(١) ابن خلدون. المقدمة. ص٣٦٢ بتصرف.
(٢) البخاري، صديق حسن خان. أبجد العلوم. ج٢ ص٢٧٨.
(٣) نفس المصدر. ج٢ ص٢٧٦. وطاش كبري زادة. مفتاح السعادة. ج٢ ص٢٧٨.
(٤) حاجي خليفة. كشف الظنون. ج١ ص٧٢١.
(٥) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. ص٢٤ بتصرف.

إقناع الآخر به أو حمله عليه دون الالتفات إلى رأيه أو أدلته ـ وهذا في الجدل المذموم ـ، أو مع مقارنة الدليل بالدليل والحجة بالحجة ـ عند الجدل المحمود ـ.

ثانياً: إن هذا الاشتراك كما أشكل على البعض قديماً فأخطأوا بظنهم ـ بناء عليه ـ أن علمي الخلاف والجدل هما مصطلحان لعلم واحد. فقد أدى عند بعض المُحْدَثِينَ من قليلي الباع في العلوم الشرعية ـ ممن يتعاطون سلباً مع الخلافيات ـ إلى توهمهم بأنها جداليات عقيمة ساهمت في تفريق الأمة ووصولها إلى ما آلت إليه من التخلف والتمزق في هذا العصر، وهذا الالتباس عندهم لا يصح تصورُ الأمور على أساسه لِمَا تَبَيَّنَ من الفارق بين العلمين واللَّه تعالى أعلم.

وبعد، يبقى السؤال الاعتراض الذي يَرِدُ على ما ذُكر من دور علم الجدل وقواعده في خدمة علم الخلاف، والذي يقول: إن كان في استعمال الجدل تلك الفوائد المهمة الأثر في علم الخلاف فلماذا يلاحظ أن بعض الآثار الواردة تذم الجدل وتدعو إلى تركه؟ مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾ [الإسراء: ٥٦]، وقوله ﷺ الذي رواه أبو أمامة (رضي اللَّه عنه): «**ما ضلّ قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**»[(١)]، ومن أقوال العلماء قول الخليل بن أحمد الفراهيدي[(٢)]: «ما كان جدل قط إلا أتى بعده جدل يبطله»[(٣)].

وهنا نترك الكلام للإمام الخطيب البغدادي[(٤)] الذي يجيب على هذا الاعتراض

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن (٤٤)، باب (ومن سورة الشورى) (٤٣)، حديث رقم (٣٢٥٣). وقال الترمذي: هذا حديثٌ حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب السنة (١)، باب اجتناب البدع والجدل (٧)، حديث رقم (٤٨). وأحمد في مسنده. ج٥ ص٢٥٢.

(٢) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، أبو عبد الرحمٰن: من أئمة اللغة والأدب، ولد ومات في البصرة، وكانت ولادته سنة ١٠٠هـ. عاش فقيراً صابراً. كان شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغموراً في الناس لا يُعرف!! حدث عن أيوب السختياني وغالب القطان وغيرهما، وأخذ عنه سيبويه، والنضر بن شُميل وهارون بن موسى النحوي ووهب بن جرير الأصمعي وغيرهم. . . ويحكى أنه فكر يوماً في ابتكار طريقة في الحساب تسهله على العامة، فدخل المسجد وهو يُعْمِلُ فكره، فصدمته سارية وهو غافل، فكانت سبب موته. كان عالماً مبدعاً في اللغة ليس له سابق. إذ اخترع علم العروض، وأحدث أنواعاً من الشعر ليست من أوزان العرب، وصنف كتاب (العين) الذي ألف فيه كلام العرب على الحروف، لكنه مات قبل أن يتمه أو أن يهذبه ومن مصنفاته أيضاً كتاب (معاني الحروف) وكتاب (العروض) و(تفسير حروف اللغة) وغيرها. قيل فيه: «ما رأى الراؤون مثل الخليل ولا رأى الخليل مثل نفسه». توفي عام ١٧٠هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص٤٣٠. والزركلي: الأعلام. ج٢ ص٣١٤.

(٣) الخطيب البغدادي، الإمام المحدث أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الفقيه والمتفقه. تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط٢. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م. ج١ ص٢٣١.

(٤) هو أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، أبو بكر المعروف بالخطيب البغدادي: أحد الحفاظ =

مزيلاً إشكاليته بقوله: «قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وقال أيضاً: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ . . .﴾ [البقرة: ٢٥٨] الآية، إلى غيرها من الآيات المماثلة. وإن كتاب اللَّه تعالى لا يتعارض ولا يختلف، فَتَضَمّنَ الكتاب ذم الجدل والأمر به، فعلمنا علماً يقيناً أن الذي ذمه غير الذي أمر به، وإن من الجدل ما هو محمود مأمور به، ومنه ما هو مذموم منهي عنه، فطلبنا البيان لكلٍ واحد من الأمرين فوجدناه تعالى قد قال: ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ﴾ [الكهف: ٥٦]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ﴾ [المؤمن: ٣٥]، فبيَّن اللَّه في هاتين الآيتين الجدال المذموم وأعلمنا أنه الجدال بغير حجة والجدال في الباطل، فالجدال المذموم وجهان: أحدهما الجدال بغير علم، والثاني الجدال بالشغب والتمويه نصرة للباطل بعد ظهور الحق وفي بيانه قال اللَّه تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ فَأَخَذۡتُهُمۡۖ فَكَيۡفَ كَانَ عِقَابِ﴾ [المؤمن: ٥]. وأما جدال المحقين فمن النصيحة في الدين، ألا ترى إلى قوم نوح عليه السلام حيث قالوا: ﴿يَٰنُوحُ قَدۡ جَٰدَلۡتَنَا فَأَكۡثَرۡتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢] وجوابه لهم: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾ [هود: ٣٤]، وعلى هذا جرت سنة رسول اللَّه ﷺ، فقد روي عن أنس (رضي اللَّه عنه) أن النبي ﷺ قد قال: «**جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم**»[(١)] فأوجب المناظرة للمشركين كما أوجب النفقة والجهاد في سبيل اللَّه»[(٢)].

وهكذا سائر النصوص الواردة في هذا الباب يكون تفسيرها بناء على هذا الأصل الذي ذكره الإمام الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) الذي يقوم على الجمع بين النصوص وعدم الاجتزاء منها، وهو أصل عام قد بينه علماء التفسير[(٣)].

= والمؤرخين المقدمين. ولد في قرية (غُزية) منتصف الطريق بين الكوفة ومكة سنة ٣٩٢هـ، ومنشأه ووفاته ببغداد. سمع من خلق كثير لا حصر لهم وأخذ عنه أيضاً كثيرون منهم أبو نصر بن ماكولا والحميدي وغيرهم. . . قرَّبه منه وزيرُ الخليفة العباسي لما عرف قدره ومكانته برهة من الزمن، ثم حَدَثَتْ شؤون خرج على أثرها مستتراً إلى الشام فأقام مدة في دمشق وصور وطرابلس وحلب. لما مرض مرضه الأخير وقف كل كتبه وفرق جميع ماله في وجوه البِر وعلى أهل العلم والحديث. كان فصيح اللهجة عارفاً بالأدب يقول الشعر، ولوعاً بالمطالعة والتأليف. صنف الكثير من الكتب لكن من أهمها (تاريخ بغداد) و(الفقيه والمتفقه) و(اقتضاء العلم العمل) و(المتفق والمفترق) و(تقييد العلم). توفي سنة ٤٦٣هـ انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٨ ص٢٧٠ ـ ٢٧٧. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٧٢.

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الجهاد (٩)، باب كراهية ترك الغزو (١٧)، حديث رقم (٢٥٠٤). والنسائي في سننه. كتاب الجهاد (٢٥)، باب وجوب الجهاد (١)، حديث رقم (٣٠٩٣). وصححه الإمام النووي في رياض الصالحين في آخر باب الجهاد.

(٢) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج١ ص٢٣٢ ـ ٢٣٥ بتصرف.

(٣) عبر الإمام الشاطبي عن هذا الأصل تعبيراً جامعاً في كتابه الرائد (الاعتصام) بقوله: «. . .ومدار =

أما قول الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ) فقد فنّده الإمام الخطيب البغدادي أيضاً إذ قال: «إن الخليل قد أراد بقوله هذا الجدال الذي يُنْصَرُ به الباطل، لأن ما تقدم ـ من جدال ـ وكان حقاً لا يمكن أن يأتي بعده شيء يبطله»[(١)].

الشقاق:

يبقى أن يشار في هذا المطلب إلى الشقاق، وهو الذي يكون إذا ما اشتدت خصومة المتجادلين، وآثر كل منهما الغلبة بدل الحرص على ظهور الحق ووضوح الصواب ـ وهو إلى هنا يشترك مع الجدال لكن يزيد عنه في أنه يتعذر مع الشقاق أن يقوم بين المتجادلين تفاهم أو اتفاق.

وأصله في اللغة أن يكون كل واحد منهما في أدنى جانب غير شق صاحبه[(٢)] حتى لكأن أرضاً واحدة لا تتسع لهما معاً. وفي التنزيل ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ [النساء: ٣٥] أي خلافاً حاداً يعقبه نزاع يجعل كل واحد منهما في شق غير شق صاحبه[(٣)].

وهكذا بما أن الشقاق أشد درجات الجدال بل يزيد عليه فإنه بطبيعة الحال لا

= الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض، فإن مآخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تأخذ الشريعة كالصورة الواحدة، تحتسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامّها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نُظِمت به حين استُنْبِطَتْ. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يُطلب منها الحكمُ على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان. وإن ظهر لبادئ الرأي نُطْقُ ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استُنطِقَتْ فإنما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال» الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٤٤ ـ ٢٤٥. وقال فيه أيضاً الإمام الزركشي ـ عند ذكره للأمور التي تعين على معرفة المعنى عند الإشكال ـ: «الرابع: دلالة السياق، فإنها ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد... وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظراته، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿...**إنك أنت العزيز الحكيم**﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير». الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللّه. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت. دار المعرفة. ط٢. لا ت. ج٢ ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

(١) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج١ ص٢٣٥ بتصرف.

(٢) الزبيدي، السيد محمد مرتضى. تاج العروس. ج٦ ص٣٩٨.

(٣) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. ص٢٥ ـ ٢٦. وانظر الزبيدي، السيد محمد مرتضى. تاج العروس. ج٦ ص٣٩٨.

تشابه بينه وبين الخلاف، لما قد أُشبع بحثاً حول الفارق بين علم الخلاف وعلم الجدل.

وبهذا يتضح أن الخلاف والجدال والشقاق مسميات تختلف عن بعضها البعض سواء في الأصل اللغوي أم في المعنى الاصطلاحي الذي اعتمده العلماء. وكونها كذلك يلزم سقوط وازدراء الأراجيف التي يلقيها المشككون في أحكام الإسلام انطلاقاً من وجود الخلافيات فيها غير مميزين بين الخلاف وغيره كالشقاق والجدال، ولكونها كذلك أيضاً تزول الصفة العلمية عمّا يقال في حقها إنها خلافيات أخرت في مسار الأمة.

محور البحث:

أما محور هذا البحث فإنه يدور حول الخلاف في الأحكام الشرعية الذي أنتجته اجتهادات الأئمة وعلماء الأمة. وليس المراد بالحكم الشرعي هنا التعريف الذي استقر عند أغلب علماء ودارسي علم الأصول المعاصرين متبعين بذلك الذين ساروا على منهج المتكلمين من الأصوليين السابقين وخاصة من الشافعية والحنابلة والمالكية، وتعريفه عندهم يأخذ بعده الأصولي وهو أن الحكم الشرعي هو خطاب اللّه تعالى[١] المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب[٢] والتخيير أو الوضع لهما[٣]، وهذا تعريف وافقهم

(١) أي الخطاب نفسه هو حكم اللّه، وقد يُعترض على هذا التعريف بأن الوجوب مثلاً هو من صفات أفعال المكلفين فكيف يصح أن يكون خطاباً للّه تعالى، ويُرد عليه بأن الخطاب وصف للحاكم ـ أي الشارع والمقصود هنا المولى سبحانه وتعالى ـ متعلق بفعل المكلف، فباعتبار نسبته إلى الحُكم سُمِّيَ إيجاباً وباعتبار نسبته إلى ما فيه الحُكم وهو الفعل سمي وجوباً. وبهذا يكون الإيجاب والوجوب متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار، فلذلك نرى الأصوليين يجعلون مِنْ أقسام الحكم الإيجاب أحياناً والوجوب أحياناً أخرى. انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. دمشق. دار الفكر. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ج١ ص٣٨.

(٢) الطلب قد يكون طلب فعل أو طلب ترك، وكل منهما قد يكون جازماً أو غير جازم، فالطلب الجازم هو الواجب، وغير الجازم هو المندوب، والترك الجازم هو الحرام، وغير الجازم هو المكروه.

(٣) خَلَّاف، الشيخ عبد الوهاب. علم أصول الفقه. الكويت. دار القلم. ط٢. لا ت. ص١٠٠. والباجوري، الشيخ إبراهيم. شرح جوهرة التوحيد. نسقه وخرج أحاديثه محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان. راجعه وقدم له الأستاذ عبد الكريم الرفاعي. دمشق. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م. ص٤٩. والتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح. وبهامشه شرح التوضيح للتنقيح المذكور وهو من تصنيف الإمام القاضي صدر الشريعة عبيد اللّه بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج١ ص١٣. وأبو زهرة، الإمام محمد. أصول الفقه. لا م. دار الفكر العربي. لا ت. ص٢٦. وغيرهم...

فيه جمع كبير من المتكلمين ـ في مباحثهم الكلامية ـ الذين عدّوه أحد فروع الحكم الثلاثة وهي الحكم الشرعي، الحكم العقلي، والحكم العادي[١].

كما لا يقتصر استعماله هنا على المعنى الوارد في تعريف الفقهاء والذي عليه أصوليو الحنفية بشكل عام وفحواه أن الحكم الشرعي هو الأثر المترتب على خطاب الشارع نفسه لا نفس الخطاب الذي يعتبرونه دليلاً[٢]. فليس المراد أن يقصر مفهوم الحكم الشرعي هنا على أحد النوعين المذكورين.

إنما المراد بالأحكام الشرعية هنا كلا شقيها وهما:

ـ الأحكام الشرعية النظرية وهي العقائد.

ـ والأحكام الشرعية العملية وهي الفقهيات، العبادات منها والمعاملات بالإضافة إلى ما يلحق بكل منهما.

ولا مشاحة هنا في هذا التقسيم أو تلكم التعريفات المذكورة قبلاً، لأن الحكم الشرعي له إطلاقات تختلف باختلاف العلوم التي تستعمله كمصطلح، وإن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وتسمى علم التوحيد كما تسمى أيضاً الأحكام الشرعية الأصلية والأحكام الشرعية الاعتقادية وهذه يجب الإيمان بها واعتقاد ثبوتها في الواقع، كما أن منها ما يتعلق بكيفية العمل وهي التي تسمى الأحكام الشرعية العملية[٣].

وتجدر الإشارة هنا ـ تأصيلاً لما ذُكر ـ إلى أن الفقه كان يطلق قديماً ـ كما أطلقه الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) مثلاً ـ على معرفة النفس ما لها وما عليها، سواء أكان من الأمور الاعتقادية أم العملية أم الوجدانية، وهو بهذا الإطلاق يمثل الطابع الحقيقي للتفكير الإسلامي، لأن الفقه حتى فيما يتعلق بالعقائد وكل ما هو من أمور الآخرة إنما يقوم على القرآن والسنة ويدور حولهما... وهو بهذا المعنى يكون مرادفاً لكلمات شرع وشريعة، وأحكامه كلها أحكام شرعية، وهذا الاستعمال الجامع استمر أمداً غير قصير، ثم تغير هذا الاستعمال ودخل التخصيص على اسم الفقه. ومما يروى عمن

---

(١) والعقلي من الأحكام تعريفه: هو ربط أمر بأمر (أو إثبات أمر لأمر) أو نفيه عنه من غير توقف على تكرار.
والحكم العادي هو ربط أمر بأمر (أو إثبات أمر لأمر) أو نفيه عنه بواسطة التكرر بينهما. انظر: الصاوي، أحمد بن محمد المالكي الخلوتي. كتاب حاشية الصاوي على الخريدة البهية، المشهور بشرح الصاوي على الدردير. القاهرة. المطبعة الأزهرية. ١٣٣٣هـ. ص٣١ ـ ٣٢.

(٢) التفتازاني. شرح التلويح على التوضيح. ج١ ص١٣ ـ ١٤. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٤١ ـ ٤٢.

(٣) الزوري، أحمد إبراهيم عباس. نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. جدة. دار الشروق، توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص٧.

سلف في استعمال كلمة فقه بأوسع من معناها الحالي المقيد قول أبي الدرداء (رضي اللَّه عنه): «لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً كثيرة. ولن تفقه كل الفقه حتى تمقت الناس في ذات اللَّه تعالى ثم تقبل على نفسك فتكون لها أشد مقتاً منك من الناس»[١] فاستعمالها هنا لا يتعلق بالشريعة فحسب بل بالوجدانيات وأحوال التدين. وجاء في كتاب شرح التلويح على التوضيح أن «اسم الفقه في العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا، ولست أقول أن الفقه لم يكن متناولاً أولاً الفتاوى والأحكام الظاهرة، ولكن كان بعد العصر الأول اختص بالاستنباط الأحكام العملية من الأدلة التفصيلية بطريق العموم والشمول، أو بطريقة الاستتباع فتصرفوا فيه بالتخصيص لا بالنقل والتحويل، ثم لما انقرض السلف الصالحون وذهب أصحاب القرون الفاضلة الأولون وانقلبت العلوم كلها صناعات، غلب اسمُ الفقه في المسائل المدللة وصارت هي حقيقة المراد من هذا الاسم»[٢].

وجاء في إحياء علوم الدين أن اسم الفقه في العصر الأول كان يطلق على علم طريق الآخرة واستيلاء الخوف على القلب... ثم تصرفوا فيه بعد ذلك بالتخصيص لا بالنقل والتحويل، إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال هو الأفقه[٣].

ومن هذا يتبين أن الفقه قديماً كان يشمل علم الكلام، ثم بعد انتهاء العصور الأولى اتسعت الفتوحات ودخل في دين اللَّه أقوام كثيرون مما استتبع زيادة الأحكام العملية التي تتعلق بتصرفات الأفراد وعباداتهم وصِلاتِهم بالجماعة، فاستدعى هذا تفرغاً أكثر لهذا النوع من الأحكام فاشتغل به علماء المسلمين وقَصَروا كلمة فقه عليه[٤].

---

(١) أخرجه ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. جامع بيان العلم وفضله. دار الكتب العلمية. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. ج٢ ص٤٥.

(٢) التفتازاني. شرح التلويح على التوضيح. ج١ ص٧٨.

(٣) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. خرّج أحاديثه الإمام العراقي. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج١ ص٣٢.

(٤) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية. الكويت. مطبوعات جامعة الكويت رقم (٢٥). ط٢. ١٩٧٧م. ص٢٣.

الاختلاف أقساماً

أقسام الاختلاف من حيث الدوافع:

مِثل أيِّ نتيجة تحتاجُ في تحقيقها إلى مسبِّبَاتٍ، كذلك حالُ الاختلاف في المسائل الشرعية التي تَكُون مسبِّباتُه مقصودةً أو غير مقصودة، والمقصودةُ منها ما يُقْصَدُ لحقٍّ مخالفَةً لباطلٍ أو لخطإٍ وضلالٍ كمخالفة أهلِ الإيمان لأهل الكفر مثلاً، ومنها ما يُقْصَدُ لباطل كمخالفةِ المبتدِعة لأهل الحق، وهذا النوع من المخالفة هو أسوأها على الإطلاق. ذلك أن الاختلافات غير المقصودة ـ ومِثْلُها المقصودة بالحق ـ مع أنها تكون ضمن الإطار المشروع، لكنها إضافة إلى ذلك تُثري الفكر الإنساني في الغالب في مجال المباحث الشرعية، وتَشحذ هِمَّتَه للمقارنة واختيار الأفضل مع الوقوف على مكامن ترجيحه، وتركِ المفضول مع معرفة مثالبه، مما يُكسِبُ بفِعْل طولِ الممارسة مَلَكة التحليل والنظر، وفي هذا كله كسبٌ للعلم والعلماء على حد سواء.

أما المخالفة بالباطل، فرغم ما في الاطلاع عليها من فائدة في معرفة الباطل للوقوف على كيفية تفكير صاحبه ومنهجِهِ الاستنباطي ـ إن وُجِد ـ ومن ثَمَّ اجتنابه، إلا أنها تحمل في طياتها تضييعاً لأمانة العلم التي من خلالها يُعْرَفُ اللَّهُ عز وجل ودينُهُ وشرائعُه، من حيث جعل صاحبِ المخالفة بالباطل العقلَ والعلمَ وراء هدفه المقصود ـ وخاصة عندما يغلب عليه هواه ـ سواء أوافق هدفُهُ الحقَّ أم لا، وهذه صفة ذميمة نُهينا عنها، وأمرنا بجعل كل الأهداف والنتائج تبعاً للعقل والعلم والدليلِ وليس العكس، إذ أن في تضييع الأمانة أو الإخلالِ بها ـ خاصة إذا تعلقت بحقوق الآخرين ـ من المفسدة على المجتمع ما يُفْقِدُ ثقة المجتمع بمرتكبها. ولئن كان طبيعياً أن يُعتبرَ غشُّ التاجر أو كذبُ وارتشاءُ موظف خدمات عامة جريمةً اجتماعيةً تَستوجبُ منابذتهما وأمثالهما، وتعاقِبُ عليها القوانينُ حتى قد تصل إلى الإقصاءِ عما أحدُهم مؤتمنٌ عليه، فمن باب أولى أن يكون الموقف من العلماء الذين يضيعون هذه الأمانة أعظم وأشد، فأحكام الدين أولى من أحكام الدنيا، والزلل فيها أشد خطراً.

ومن هنا نستطيع القول إن الاختلاف من حيث الدوافع قسمان، خلاف أملاه الحق وخلاف أملاه الهوى.

الخلاف الذي أملاه الحق: وهو الخلاف الذي يقع ولا يكون للنفس فيه حظٌّ أو للهوى

عليه سلطانٌ، فهذا خلافٌ أملاه الحقُّ، ودفع إليه العلم وفرضه الدليل[١]. وهو على ضربين:

أولهما: خلاف ممدوح وأهله ممدوحون مأجورون، وهو الخلاف المقصود لحق مخالفةً لباطلٍ أو خطأٍ وضلالٍ، ومن أمثلته مخالفةُ المسلمين للمشركين لأنه من لوازم الاستمساك بدين الحق، وقد أمَرت الشريعةُ بمخالفتهم، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۚ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۖ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٨ ـ ١٩]. ويدخل في ﴿الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ كل من خالف شريعة المولى سبحانه، ويدخل في **(أهوائهم)** كل ما يهوونه مما هم عليه من أحوالهم الظاهرة التي هي من موجبات دينهم الباطل وما يتبع ذلك[٢]. فالحق هو الدافع هنا لمخالفة الباطل.

ومثل ذلك أيضاً بدعةُ زيادة فقرات في الصلاة والترضي على النبي ﷺ وآلِه وصحبِه (رضي اللَّه عنهم) في آخر الأذان، فمخالفةُ هذه البدعة وتركُها والالتزامُ بالأذان المشروع الواصلِ إلينا بطريق التواتر عملٌ ممدوحٌ وأهلُه ممدوحون.

وهذا النوع من الخلاف لا يصح ولا يجوز العدول عنه، لأن المخالفَ مما سواه إما باطلٌ يجب اجتنابُه، أو خطأ وضلالٌ لا يصح اتباعه. ومع ذلك فإن المخالِفَ فيه قد يكون معذوراً عن أن يطاله الإثمُ إذا وقع في ذلك لشبهة خَفِيَ عليه معناها الصحيحُ مع بَذْلِ كلِّ جهده للوصول إلى الحق[٣]، وإن كان لا يجوز اتباعه، كما لا يجوز إلا أن يُبَيَّنَ له الخطأ الذي وقع فيه مع ضرورة رجوعِه عنه وإزالةِ شبهته.

ثانيهما: خلاف سائغ مقبول وأهله مأجورون، وهو ما يكون بين المجتهدين في المسائل الاجتهادية التي يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، وهي التي لا قطع فيها ولا يقين[٤] ويدل على ذلك قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد**»[٥]. فالحديث يصرح بإمكان وقوع الخطإِ من المجتهد، مما يعني وقوعَ الاختلاف بين المصيب والمخطئ. وقد تحقق هذا الإمكان بوقوع الاختلاف

---

(١) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. ص٣٠. وانظر أيضاً مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٨٤.

(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٨٦.

(٣) وتعظم المسألة ويزداد الخطر في المخالفة بالخطأ أو الضلال إن كان ذلك في الواضح ـ أي القطعي دلالة ـ من النصوص، أو فيما تلقته الأمة بالقبول، أو وقع عليه الإجماع.

(٤) نفس المصدر. ص٢٨٧.

(٥) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٦)، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (٢١)، حديث رقم (٧٣٥٢). ومسلم في صحيحه. كتاب الأقضية (٣٠)، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب (٦)، حديث رقم (١٥ ـ ١٧١٦). والترمذي في سننه. كتاب الأحكام (١٣)، باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ (٢)، حديث رقم (١٣٢٦). وغيرهم.

فعلاً. ولمّا كان الحديث يقرر حصول الأجر للمصيب والمخطئ، أي للمختلفَيْنِ من المجتهدين، فمعنى ذلك أن اختلافهم سائغ مقبول لأن الأجر لا يترتب على فعل شيء مذموم[١]، لكن لا بد أن يكون هذا الخلاف طبعاً صادراً عن أهله الذين يبذلون أقصى جهدهم المستطاع للوصول إلى الحق، فإذا قصَّر أحدُهم في الجهد المبذول ثم خالفَ، فخلافه مذمومٌ إذ الاجتهاد لغةً هو بذل الوسع والجهد في طلب الأمر[٢].

كما تتضافر تعريفات كثير من الأصوليين بتعريف الاجتهاد اصطلاحاً بأنه «استفراغ الوسع لتحصيل الحكم الشرعي في مسألة ما بحيث يحس المجتهد من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[٣] أي بذل المجتهد وسعه حتى بلوغ درجة العجز في اجتهاده للوصول إلى الحكم وتحصيله.

هذا وتزدادُ مسؤوليةُ المخالِفِ لتقصيره في الاجتهاد إذا كان الدليل الشرعي واضحاً، أو مما يُمْكن معرفتُهُ بجهد قليل. بل وقد تكون مخالفته في هذه الحالة قرينةً على تقصيره في بذل الجهد المطلوب بذلُهُ منه، ـ مما يُخرجه عن هذا النوع من الخلاف المُحِقِّ ـ بخلاف ما لو كان الدليل الشرعي خافياً عليه أو غامضاً بالنسبة له لسبب ما أو ليس من السهولة الوقوف عليه أو الوصول إليه، ففي هذه الحالات يكون قول المجتهد المخالِفِ لمقتضى الدليل قرينةً على عدم توفيقه في الوصول إليه بالرغم من بذل الجهد المستطاع، ومن ثم يكون خلافه سائغاً. ويشترط أن لا يؤدي الاختلاف السائغ إلى التفرق واختلاف القلوب لأن حصول مثل هذه الأمور دليلُ مخالطة الهوى قلوبَ المختلفين أو قلوب فريق منهم، ولذا قد يذم كلا الطرفين أو أحدهما إذا كان هو العامل على الفرقة[٤]، وفيما يرويه ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) عبرة ودليل على هذا: **«قال سمعت رجلاً قرأ آية وسمعت رسول اللَّه ﷺ يقرأ خلافها. فأخبرته. فعرفت في وجهه الكراهة. فقال: كلاكما محسن. ولا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا»**[٥].

---

(١) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٨٨.

(٢) ابن منظور، العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن جلال الدين مكرم الإفريقي المصري. لسان العرب. مصر. المطبعة الميرية. ط١. من ١٣٠٠ إلى ١٣٠٤هـ. ج٤ ص١٠٩.

(٣) انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. وبهامشه كتاب فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه أيضاً، للإمام محب اللَّه بن عبد الشكور. بولاق ـ القاهرة. المطبعة الأميرية. ١٣٢٢هـ. ج٢ ص٣٥٠. والشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تحقيق محمد سعيد البدري. مكة المكرمة. المكتبة التجارية. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ص٤١٩.

(٤) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الخصومات (٤٤)، باب ما يذكر في الأشخاص (١)، حديث رقم (٢٤١٠). وأحمد في مسنده. ج١ ص٤١٢.

يقول الإمام ابن الوزير[1] معلقاً على هذا الحديث وما ورد مثله بمعناه: «الخلاف الذي نهى عنه رسول اللَّه ﷺ وحذّر منه الهلاك، وهو التعادي، فأما الاختلاف بغير

(١) هو الإمام محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، أبو عبد اللَّه عز الدين، اليماني الصنعاني العلّامة، من آل الوزير: مجتهد، باحث، من أعيان اليمن. ولد سنة ٧٧٥هـ في هجرة الظهران (من شظب أحد جبال اليمن شمال غرب صنعاء). ونشأ فيها بين أهله الذين آثروا طلب العلم على ما سواه وانقطعوا له، أخذ عن أخيه الأكبر العلامة الهادي بن إبراهيم في جميع الفنون ـ وإن كان خالفه لاحقاً، فإن أخاه كان من أعلام الزيدية، أما هو فنحا باتجاه منهج الحديث والسنة، ومع ذلك لم يتخالفا وبقيا على ود واتصال دائم بينهما ـ وأخذ أيضاً عن القاضي محمد بن حمزة بن مظفر في فنون عدة كالعربية والتفسير، وقرأ الأصول على القاضي عبد اللَّه بن حسن الدواري. ثم رحل إلى صنعاء فأخذ فيها عن القاضي علي بن أبي الخير وقرأ عليه (شرح الأصول) وهو معتمد الزيدية في اليمن، وأخذ عن جمع آخرين. قال عن نفسه: «وهبت أيام شبابي وزمان اكتسابي لكدورة علم الكلام والجدال والنظر في مقالات أهل الضلال حتى عرفت قول من قال:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفي بين تلك المعالم

وسبب إيثاري لذلك وسلوكي تلك المسائل أن أول ما قرع سمعي وجوب النظر، والقول بأن من قَلَّد في الاعتقاد كَفَرَ، فاستغرقت في ذلك حدة نظري وباكورة عمري... وما زلت أرى كل فرقة من المتكلمين تداوي أقوالاً مريضة، فلم أحصل على طائل... فرجعت إلى كتاب اللَّه وسنة رسوله... فتدبرت فيهما وانشرح صدري وصلح أمري وزال ما كنت مبتلى به».

بلغ رتبة الاجتهاد وفاق مشايخه ومعاصريه، قال فيه الشوكاني: «الذي يغلب على الظن أن شيوخه لو جُمِعوا جميعاً في ذات واحدة لم يبلغ علمهم إلى مقدار علمه وناهيك بذلك، ولو قلت: إن اليمن لم تنجب مثله لم أبعد عن الصواب». ولما بلغ من العلم هذه الدرجة العالية وبخاصة في علوم القرآن والسنة، داعياً إلى الاجتهاد ومندداً بالذين يركنون إلى التقليد من العلماء المعاصرين له، لم يَرُقْ لهم خروجه على ما أَلِفُوه من التقليد ودعوتهم إلى نَبْذِهِ، فناصبه بعضهم العداء وشنعوا عليه وشككوا في دعوته، فحصلت بينهم المناقشات والمناظرات والردود، حتى أن شيخه علي بن محمد بن أبي القاسم شنع عليه، فرد على أقوالهم بمصنفه الشهير العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. ارتحل إلى صنعاء وصعدة وتعز ومكة في طلب العلم ونشره. انصرف في آخر أيامه بعد أن ذاع صيته وأقبل عليه طلبة العلم من كل حدب وصوب ينهلون منه، انصرف إلى العبادة والذكر وتَوَحَّشَ في الفلوات ورؤوس الجبال، وكان ينقطع عن الناس لأجل ذلك الشهور. من مصنفاته (إيثار الحق على الخلق) و(ترجيح أساليب القرآن على قوانين المبتدعة واليونان) و(الرد على الزيدية) و(البرهان القاطع في إثبات الصانع) و(قبول البشرى بالتيسير لليسرى) فيما يجوز من الرخص وما لا يجوز، و(الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم) وهو مختصر مصنفه الآخر العواصم والقواصم. توفي في صنعاء سنة ٨٤٠هـ. انظر: السخاوي. الضوء اللامع. ج٦ ص٢٧٢. والشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. القاهرة. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٤٨هـ. ج٢ ص٨١ ـ ٩٢. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٣٠٠. وترجمته التي وضعها الأستاذ إسماعيل الأكوع رئيس الهيئة العامة للآثار ودور الكتب في اليمن. في مقدمة مصنفه العواصم والقواصم. بيروت. مؤسسة الرسالة. حققه شعيب الأرناؤوط. ط٢. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ج١ ص٩ ـ ٧٥.

تعادٍ فقد أقرهم عليه، ألا تراه قال لابن مسعود كلاكما محسن، حين أخبره باختلافهما في القراءة، ثم حذرهما من الاختلاف بعد الحكم بإحسانهما في ذلك الاختلاف. فالاختلافُ المحذّرُ منه غير الاختلافِ المحسنِ به منهما، فالمحذر منه التباغضُ والتعادي والتكاذبُ المؤدي إلى فساد ذاتِ البين وضعفِ الإسلام وظهورِ أعدائه على أهله. والمحسّنُ هو عملُ كلِّ أحدٍ بما عَلم مع عدم المعاداة لمخالفه والطعنِ عليه، وعلى ذلك درج السلف الصالح »[١].

هذا النوع السائغ المأجورُ أهلُه، هو ما كان عليه ـ في الغالب ـ العلماء والأئمة المقبولون من أمتنا[٢]، فالحنفيةُ مثلاً عندما خالفوا الشافعيةَ القائلين بتخصيص القرآن بحديث الآحاد طالما أن العام والخاص ظنيان عندهم ـ أي الشافعية ـ، ولا مشاحَّة في تخصيص ظني بظني إذ أنهما يستويان، برفضهم ـ أي الحنفية ـ تخصيص حديث الآحاد للقرآن ابتداءً كالشافعية ما لم يُخصَّص القرآنُ بقطعي مثله، طالما أن العام والخاص قطعيان عندهم، والآحاد يدخله الظن في ثبوته فلا يقوى عندهم على تخصيص العام الثابت بالقرآن أو بالحديث المتواتر لقطعيته ساعتئذٍ ثبوتاً ـ بطبيعة الحال ـ ودلالة ـ كونه عاماً ـ، إنهم ـ أي الحنفية والشافعية ـ لم يفعلوا ذلك إلا بقصد معرفة الحق والطريق الأمثل لاستخراج الأحكام التي تقع ضمن إطار العام والخاص، وكان هذا ما استنتجه كل منهم ودل عليه الدليل عنده، دون أن يتمكن أحدهما من نفي رأي الآخر قطعاً.

وكذلك الشافعية عندما يخالفون الحنفية في نسخ القرآن بالسنة المتواترة، فالشافعية الذين يخصصون القرآن بحديث الآحاد هم أنفسهم يرفضون نسخ القرآن بالسنة المتواترة فما بالك بالسنة الآحادية؟ أما الحنفية الذين يرفضون تخصيص القرآن بسنة الآحاد، فهم أنفسهم يقولون بنسخ القرآن بالسنة المتواترة، ولكل من الفريقين دليله. ولم يقصدوا بذلك إلا معرفة الحق كما سبق وذُكر، هذا ما شهد به المحققون المنصفون من بعدهم الذين بحثوا في شأن الخلافيات، وهذا بالطبع ما يجعلهم كما سبق ذكره أيضاً مقبولين عند الأمة، وضمن خط أهل السنة الملتزمين ما صح عن الرسول الأمين ﷺ.

---

(١) ابن الوزير، العلامة أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم المرتضى اليماني. إيثار الحق على الخلق. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ص٤١٤.

(٢) العلماء المقبولون هم الذي تقبلتهم الأمة قبولاً عاماً لأنهم لم يعمدوا إلى مخالفة النبي وشرع الإسلام في شيء، ولأنهم لم يشذوا عن المناهج الأساسية للإسلام والأمة، وإن ظهر من بعضهم بعض الأخطاء في الاجتهاد فهذا طبيعي، لأن الكل يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول ﷺ. انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. المدينة المنورة. طباعة مؤسسة مكة للطباعة والإعلام. توزيع الجامعة الإسلامية. ط٥. ١٣٩٦هـ. ص٤.

وكذلك أيضاً هو حال المالكية والحنابلة بالإضافة إلى بقية المذاهب الفقهية المنقرضة، والأشعرية والماتريدية ومدرسة أهل الحديث وغيرهم ممن كان منصفاً في تحقيقه باذلاً قصارى جهده لمعرفة الحق. . . ولذلك نرى أن كتب العقائد والفقهيات المنصفة قد تطرقت في مناقشاتها إلى آراء العلماء المخالفين ولم تتطرق أبداً للحكم على أشخاصهم ـ طالما أنهم لم يكونوا من غلاة المبتدعة الداعين إليها ولو على باطل ـ وذلك للوثوق بأن دافع العالم المخالف قد كان معرفة الحق وليس الهوى وسواه، وهذه الصفة قد لازمت أغلب الكتب التي تطرقت للخلافيات، ولم يخالف في ذلك إلا مجموعة من غلاة المبتدعة وأهل الأهواء وبعضٌ من أهل السنة ممن سار على نهجهم، ولم يتكلم علماء أهل السنة فيهم إلا لبيان إصرارهم على بدعهم التي ركبوها هوى أو بغياً أو جهلاً رافضين الانصياع لنداء العقل والدليل، فحذروا من علمهم وآرائهم من جهة، ومنهم شخصياً من جهة أخرى، وذلك كما فعلوا مع بعض أصحاب البدع كبشر المريسي[١] مثلاً والحلاج[٢] وأضرابهما. . .

الخلاف الذي أملاه الباطل: وهو اختلاف لا اعتبار فيه لرأي صاحبه إطلاقاً. وهو خلاف مذموم وأهله مذمومون، وهذا النوع من الخلاف يثير مسألة جدلية بعض الشيء لها علاقة بما يدفع إلى الوقوع في الباطل في هذه الحالة، وتتوقف على السؤال التالي:

(١) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمٰن المريسي، أبو عبد الرحمٰن: فقيه عارف بالفلسفة، رمي بالزندقة، كان من كبار الفقهاء، أخذ عن القاضي أبي يوسف وروى عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة. لكنه نظر فيما بعد في الكلام فَغَلَبَ عليه، وانسلخ من الورع والتقوى وجَرَّدَ القول بخلق القرآن ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمَقَته أهلُ العلم واتهموه، وكفَّره عدد منهم. وهو رأس الطائفة المريسية القائلة بالإرجاء، وإليه نسبتها. قيل: إن أباه كان يهودياً. توفي سنة ٢١٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٠ ص١٩٩ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٢ ص٥٥.

(٢) هو الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث. فيلسوف، يُعَدُّ من زمرَة الزنادقة والملحدين بل من أركانهم، وإن ادعى بعضُهم أنه من الزهاد المتصوفين، أصله من فارس ونشأ في العراق، ظَهَر أمره عام ٢٩٩هـ فاتَّبع بعضُ الناس طريقته في التوحيد والإيمان. كان يُظهِرُ مذهب التشيع للملوك العباسيين ومذهبَ الصوفية للعامة!! وهو في تضاعيف ذلك يدعي حلول الإلهية فيه حتى سُجِنَ وعُذِّب دون أن يَتأوه أو يَستغيث!! قُطعت أطرافه الأربعة ثم حُزَّ رأسُه وأحرِقت جثتُه ونُصِبَ الرأسُ على جسر بغداد ليَرَاه الناسُ ويَتعظوا. ومع ذلك ادعى أصحابه أنه لم يُقتل بل ألقي شبهُه على عدوٍّ له. قال فيه ابن النديم: «كان محتالاً يدعي كل علم، مرتكباً للعظائم يروم إقلاب الدول ويقول بالحلول». له عدة مصنفات غريبة الأسماء والأوضاع ويدور كثير منها في فلك الكفر والإلحاد، منها (طاسين الأزل والجوهر الأكبر والشجرة النورية) و(قرآن القرآن والفرقان) و(الظل الممدود والماء المسكوب والحياة الباقية) و(هو هو) و(الكبريت الأحمر) و(عِلم البقاء والفناء) وغيرها. . . هلك عام ٣٠٩هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٢ ص٢٦٠.

هل الذكاء وسعة العلم تغنيان عن طيب النفس وشرف الخلق؟ أما الإجابة فهي لا بكل تأكيد، إذ أن السجية الطبيعية تمقت الذكي الشرير الذي يستخدم علمه بالباطل وتوجس منه. وتعتقد أن النفس الصغيرة لا تزيدها المعرفة الكبيرة إلا قدرة على الأذى، فمن الخطأ إذاً أن نحسب الدين معرفة نظرية أو قراءة طويلة. وإذا لم يكن الدين كبحاً للهوى فلا خير فيه ولا جدوى منه. وقد أكدت الشريعة أن تزكية النفس الإنسانية هي الغاية من شتى التكاليف، والتزكية المنشودة تجعل الغرائز والأهواء كلها تحت رقابة العقل المؤمن فلا تطغى، لذا كان الدين خلقاً فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين، وكذلك التقوى(١)، بل إن حسن الخلق هو الدين كله، وهو حقائق الإيمان وشرائع الإسلام(٢).

قال رسول اللَّه ﷺ: «**أكمل المؤمنين إيماناً: أحسنهم أخلاقاً**»(٣) وإنه لما سئل ﷺ: عن أكثر ما يدخل الناس الجنة قال: «**تقوى اللَّه وحسن الخلق**»(٤)، وعنه ﷺ أنه قال: «**ما من شيء في الميزان أثقل من حسن الخلق**»(٥).

لذا فإنه من قديم قرر المحققون أنه لا تلازم بين المعرفة والفضيلة، وخطَّأوا الفلاسفة الذين قالوا: إن الفضيلة المعرفة. إذ ما قيمة المعرفة عند الذين تقودهم شهواتهم؟(٦)، ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ * فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجاثية، ٢٣]. لذا كان لا بد مع المعرفة من ضميمة أخرى، هي النية الشريفة وإخلاص القلب للَّه، وقد أفاض علماؤنا الأولون في أن النجاة تعتمد على الفقه ـ وهو المعرفة الصحيحة للحكم ـ وعلى التجرد ـ وهو البراءة من المآرب الشخصية والأهواء النفسية.

---

(١) الغزالي، الشيخ محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل. القاهرة. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (ضمن إطار سلسلة إسلامية المعرفة). طباعة دار الشروق. ط١. ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م. ص٨٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. تهذيب مدارج السالكين. هذبه عبد المنعم صالح العلي العزي. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٤. ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م. ج٢ ص٦٥٥.

(٣) أخرجه أبو داود في السنن. كتاب السنة (٣٤)، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه (١٥)، حديث رقم (٤٦٨٢). والترمذي في سننه. كتاب الرضاع (١٠)، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها (١١)، حديث رقم (١١٦٢). وقال: حسن صحيح. وأحمد في المسند. ج٢ ص٢٥٠.

(٤) أخرجه الترمذي في السنن. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في حسن الخلق (٦٢)، حديث رقم (٢٠٠٤). وقال: حديث صحيح غريب. وابن ماجه في السنن. كتاب الزهد (٣٧)، باب ذكر الذنوب (٢٩)، حديث رقم (٤٢٤٦).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في حسن الخلق (٧)، حديث رقم (٤٧٩٩). والترمذي في سننه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في حسن الخلق (٦٢)، حديث رقم (٢٠٠٣). وقال: هذا حديث غريب.

(٦) الغزالي، الشيخ محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل. ص٤٥ و٦٩ بتصرف.

بناءً عليه يمكن القول: هل كان أهل البدع والأهواء كلهم مخلصين، وطالما أضيف الهوى إلى البدعة فالجواب بالطبع لا. فإن كثيراً منهم لم يؤتوا من بلادة الفقه وقصر النظر وعدم الوقوف على الدليل، بل إن رفض من رفض منهم السماع من أولي الألباب وأهل الذكر هو لون من العناد يقدح في إخلاصهم للحق وأخلاقِهم العلمية، ويخرجهم من دائرة الاجتهاد المحترم[١] ويجعل اختلافهم مذموماً لما اعتراه من خلل.

هذا وإن الاختلاف المذموم الذي أملاه الباطل أنواع، فمنه اختلاف الكفر، وهو ما يكون بمخالفة الكفار للمؤمنين من حيث جحودهم بهذا الدين، ومنه خلاف أهل الأهواء والبدع من المنتسبين إلى الإسلام، وقد سُمُّوا بأهل الأهواء نسبة إلى الهوى أي ما تهوى أنفسُهم، فيخالفون به الحق بتأويلات فاسدة باطلة لا تقبلها نفس المؤمن إلا إذا خالطها الهوى. أما أهل البدع فهم بصورة عامة الذين يُحْدِثُون في الإسلام ما لم يشرعه اللَّه تعالى أو رسوله ﷺ، فيقعون في مخالفة الشرع وسنن الإسلام.

ومن الاختلاف الذميم أيضاً ما يقع بين المقلدين للمذاهب الإسلامية ـ سواء منها العقدية أم الفقهية ـ من عصبية تحملهم على الاعتقاد بأن قول متبوعِهم هو الحق وأن ما يخالفُه باطلٌ قطعاً. ثم يرتبون على ذلك نتائج خطيرة مفرِّقة للكلمة ومشتِّتة للشمل، وهذا مذموم قطعاً لأن المذاهب الإسلامية ليست إلا وجوهاً لتفسير نصوص الشريعة في القرآن والسنة واستنباط الأحكام على أساسها. ومن ذلك أيضاً ما يقع بين بعض المتعصبين من الفقهاء والمتصوفة، ومنه أيضاً ما يقع بين بعض المقلدين وغيرهم من منكري التقليد، بحيث يُنْكِرُ كل واحد من هذه الفرق على خصمه كلَّ ما يَدَّعيه، ومن قال إن كل ما في التصوف خطأ، أو كل ما في التقليد أو الدعوة للاجتهاد خطأ؟؟!! وعلى كلٍّ فهذه الاختلافات كلها مذمومة وأهلها مذمومون ولا يصح السير فيها، كما لا بد لمن يدخل في مناقشتها ـ خاصة أنواعها الأخيرة ـ أن يكون على قدر من العلم والوعي والإدراك يحفظه من الزلل فيها لدقتها، بخلاف مخالفة الكفار وأهل الأهواء لأنها واضحة.

وباختصار فإن الخلاف الذي أملاه الباطل لا يعدو أن يكون في إحدى هاتين الصورتين:

ـ **أولاهما**: أن تكون المخالفةُ لما ثبت بطريق القطع أو ما استقر عليه العمل عند الأمة وتلقته بالقبول.

ـ **ثانيتهما**: الخلاف في المسائل الظنية القائم على العصبية التي ينفي معها أحقية الرأي الآخر بالوجود.

(١) نفس المصدر. ص٤٥ بتصرف.

أنواع الباطل التي تدفع لهذا الخلاف المذموم: تتمثل هذه الأنواع في ثلاثة هي البغي والهوى والجهل، وقد تجتمع فينتج عنها الاختلاف في أقبح صوره وأشكاله، وقد يتفرقون فيورث أيٌّ منها من الخلاف الذميم ما يكفي لوقوع الإثم أو فقدان الحياد في استنباط الحكم.

البغي: في اللغة: كل مجاوزة وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء بغيٌ(١). وهو هنا مجاوزة الحق، وعلى هذا الأساس قالوا في تعريفات البغي إنه قصد الفساد والظلم والحسد والتكبر والكذب، لأن المتلبس بهذه الأشياء قد تجاوز الحد الذي يجب أن يقف عنده(٢). وَرَدَ في القرآن الكريم أن من أسباب الاختلاف المذموم الذي وقع فيه أهل الكتاب هو البغي سواء أكان اختلافهم فيما بينهم أم مع المسلمين، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ ﴾ [آل عمران: ١٩] أي بغى بعضهم على بعض فاختلفوا في الحق لتحاسدهم وتباغضهم وتدابرهم، فحمل بعضهم بغض البعض الآخر على مخالفته في جميع أقواله وأفعاله وإن كان حقاً(٣).

ومثل هذا الخلق الذميم أو شيء منه قد يقع بين المسلمين فيورث الفرقة والاختلاف الذميم، لما في النفوس من استعداد للظلم والحسد وحب العلو في الأرض ولو عن طريق الفساد، وكل هذا من مظاهر البغي. وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «**ما من ذنب أجدر أن يعجل اللَّه لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخر له في الآخرة من البغي . . .**»(٤)، وقال أيضاً ﷺ: «**إن اللَّه تعالى أوحى إلي أن تواضعوا حتى لا يفخر أحد على أحد، ولا يبغي أحد على أحد**»(٥)، جاء في شرح هذا الحديث: «جمع النبي ﷺ فيه بين نوعي الاستطالة ـ أي التطاول ـ لأن المستطيل إن استطال بحق فهو المفتخر، وإن استطال بغير حق فهو الباغي، فلا يحل لا هذا ولا هذا»(٦).

(١) ابن منظور. لسان العرب. ج١٨ ص٨٤.

(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم، مجموعة بحوث فقهية. ص٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٣) ابن كثير، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. بيروت. دار يوسف ـ ودار المفيد. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ج١ ص٣١١.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في النهي عن البغي (٤٣)، حديث رقم (٤٩٠٢). والترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٨)، باب (٥٧)، حديث رقم (٢٥١١). وقال الترمذي: هذا حديث حسنٌ صحيح. وابن ماجه في سننه. كتاب الزهد (٣٧)، باب البغي (٢٣)، حديث رقم (٤٢١١).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الجنة (٥١)، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة (١٦)، حديث رقم (٦٤ ـ ٢٨٦٥).

(٦) انظر: ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي. الآداب =

ومن صوره التي تحصل بين المختلفين أن تكون طائفة من المسلمين على عمل جائز فتنكره الأخرى بغياً منها على الأولى، ومنه على سبيل المثال ما يحصل بين الفرق العقائدية أحياناً، فبعض متعصبة الخلف ـ أصحاب مدرسة التأويل ـ حين يُؤوِّلون آيات الصفات ينكرون على السلف ـ أصحاب مدرسة الأخذ بظاهر النص مع تفويض الحقيقة ـ ، إذ ينكرون عليهم منهجهم هذا في التعامل مع الصفات، ولا يعتبرونه من الإسلام. وكذلك يفعل بعض متعصبة السلف إذ ينكرون التأويل بالمطلق، كما يدَّعون عدم وجود أي شكل آخر من التفويض إلا تفويضهم. والحقيقة أن الخلاف بين هاتين المدرستين اللتين دخلتا في تفسير هذه النصوص وذلك في المسائل التي يحتمل النص فيها رأي كل منهما هو اختلاف تنوع لا تضاد، وبالتالي فهما ضمن الإطار الشرعي لم يخرجا عنه، ومثل ذلك أيضاً حكم مدرسة التفويض التي ينكرها بعض متعصبة السلف، وهاكم بيان مشروعية المدارس الثلاث:

ـ إن خير مَنْ يُعَبِّر عن مدرسة التفويض المطلق التي تنتهج عدم الدخول في تفسير آيات الصفات إطلاقاً الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) (رضي اللَّه عنه) بقوله: «آمنت باللَّه وبما جاء عن اللَّه على مراد اللَّه، وآمنت برسول اللَّه، وبما جاء عن رسول اللَّه على مراد رسول اللَّه ﷺ»[١] ويدل على ذلك نهي الرسول ﷺ للصحابيَّيْنِ ـ اللَّذَيْن خرج فوجدهما يتجادلان في القدر ـ عن الخوض في هذا الشأن دون أن يبين لهما أي رأي في تلك المسألة[٢]، وكذلك ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) عندما أرسل في طلب الرجل الذي كان يسأل عن المتشابهات فضربه ونهره وامتنع عن الخوض في إجابته[٣].

= الشرعية والمنح المرعية. تحقيق العلَّامة محمد رشيد رضا. مصر. مطبعة المنار. طبع الجزء الأول منه عام ١٣٤٨هـ والأجزاء الأخرى لا ت. ج٢ ص٢١٨.

(١) انظر: السلمان، عبد العزيز المحمد. الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية. لا م. ط٤. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م. ص٥٠.

(٢) الرواية هي أنه لما خرج النبي ﷺ فوجدهما يتجادلان في القدر قال لهما: «**بهذا ضلت الأمم قبلكم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض. وإن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض. ولكن نزل القرآن مصدّقاً بعضه بعضاً. ما عرفتم منه فاعملوا وما تشابه منه فآمنوا به**» أخرج الإمام مسلم بنحوه في كتاب العلم (٤٧)، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن (١)، حديث رقم (٢ ـ ٢٦٦٦). وعند أحمد ج٢ ص١٩٥ ـ ١٩٦. قال ﷺ: «... **بهذا أُمِرتم أن تضربوا كتاب اللَّه بعضه ببعض؟ إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء. انظروا الذي أُمرتم به فاعملوا به، والذي نُهيتم عنه فانتهوا**».

(٣) عن سليمان بن يسار: أن رجلاً يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد اللَّه صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربه، وقال: أنا عبد اللَّه عمر، فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين حسبك قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي. أخرجه الدارمي في سننه، في المقدمة، باب من هاب الفتيا (١٩)، حديث رقم (١٤٤).

ـ المدرسة السلفية التي تأخذ بظاهر النص وتفوض الحقيقة مع التنزيه عن التجسيم والتشبيه، فإن من أهم ما يدل عليها قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] ففيه نفى اللَّه تعالى عن نفسه التشبيه والتجسيم، ومع ذلك أثبت سبحانه صفتين لا خلاف بين العلماء في طريقة فهمهما، بحيث يمكن أن تفهما دون الوقوع في التشبيه. وباختصار فإن مثل ذلك يمكن أن يقال في كل آيات الصفات المتشابهة، إذ أنها تتفق معها في هذا القدر المشترك.

ـ أما المدرسة الخلفية التي تؤول نصوص آيات الصفات المتشابهة، فإن ما يدل عليها هو وجود التأويل في لغة العرب، والذي هو صرف النص بقرينةٍ عن ظاهر معناه إلى معنىً آخر يحتمله اللفظ، وطالما أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب وعلى قواعدهم ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] فلا مشاحة في الرجوع إلى التأويل كأحد وجوه تفسير النص إذا دعا إليه الداعي واحتملته لغة العرب في ذلك النص[١].

الهوى: وهو ما تهواه النفس من شهوات ومعاصٍ، ولم يرد ذكره في القرآن الكريم إلا مذموماً، وشدد على هذا الأمر، حتى أنه كان من أهم ما طُلِبَ من المشركين المكذبين برسالة محمد ﷺ الخصلة التالية: الإخلاص للَّه في طلب الحقيقة، ثم التفكر الحر بعيداً عن المجاملة أو الخوف أو ما يسميه علم النفس «تأثير العقل الجمعي» حيث يؤثر ذلك في تدخل أهواء المرء حتى تغلب على تفكيره، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟ۚ. . .﴾ [سبأ: ٤٦].

وحذّر القرآن الكريم أشد التحذير من اتباع الهوى ـ مطلق هوىً ـ سواء أكان هوى النفس أم أهواء الغير. قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [ص: ٢٦].

قال تعالى لرسوله محمد ﷺ في شأن المعرضين عن دعوته: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْۚ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِۚ﴾ [القصص: ٥٠].

ويؤكد القرآن أن من اتبع هواه ضل وتاه، وأمسى إنساناً سائباً لا ينضبط بضابط ولا يعتصم برابط، لأنه يركض وراء الهوى، والأهواء لا تتناهى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨].

وهذا الهوى المتحكِّم هو الذي يجعل الإنسان يستمع إلى الحق فلا يعي منه

---

(١) انظر في موضوع الإقرار بهاتين المدرستين: الباجوري، الشيخ إبراهيم. شرح جوهرة التوحيد. ص١٤٩ ـ ١٥٤. والصاوي، الشيخ أحمد بن محمد المالكي الخلوتي. كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد. تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم. دمشق ـ بيروت. دار ابن كثير. ط١. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. ص٢١٤ ـ ٢١٦.

شيئاً، لأنه حاضر بجسمه لا بقلبه، ويستمع بأذنه لا بعقله، ولهذا يخرج من الدرس الذي سمعه أو الكتاب الذي قرأه، ولم يستفد شيئاً كالذين وصفهم القرآن: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [محمد: ١٦].

وكثير من هؤلاء التائهين يغالطون أنفسهم فيزعمون أنهم يتبعون عقولهم، والواقع أنهم لم يتبعوا إلا أهواءهم. فقد جعلوا العقل تابعاً للهوى، واتباعُ الهوى لونٌ من عبادة الذات، وهي لون من الشرك، فلا فرق بين أن يعبد المرء شخْصَهُ وأن يعبد شخصاً آخرَ. قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الجاثية: ٢٣]. أي أخبرني يا محمد عن حال من ترك عبادة اللَّه وعَبَدَ هواه، فكان مطواعاً لهوى نفسه يتبع ما تدعوه إليه، فكأنه يعبده ـ أي هواه ـ كما يعبد الرجلُ إلهَهُ[1].

إن صاحب الهوى لا يمكن أن يكون موضوعياً ولا محايداً إزاء ما يقرؤه وما يسمعه وما يشاهده، لأنه يريد إخضاع كل شيء لهواه، فالنصوص عنده تابعة لا متبوعة، والأدلة لديه خادمة لا مخدومة. والنتائج عنده سابقة على المقدِّمات، والمدلولُ متقدم على الدليل.

فهو لا يقرأ ولا يدرس ليصل إلى الحقيقة أياً كانت، بل يقرأ ويبحث عمّا يعضد فكرته، وينصر رأيه ومعتقده. فإن وجد ما يسنده ـ ولو من بعيد ـ هلّل وكبّر، وإن وجد ما يعارضه غض الطرف عنه، واجتهد في إهالة التراب عليه لو استطاع، وإلّا صوّب إليه سهام التأويل المتكلف، أو شهر عليه سيف التكذيب والإنكار.

ولهذا قال علماء السلف: أهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم، وأهل الحق يكتبون ما لهم وما عليهم!

ليسوا محايدين فيما يكتبون وينقلون، ولا محايدين فيما يقرؤون ويدرسون، ولا محايدين فيما يصنفون ويقررون.

صاحب الهوى يعتقد ثم يستدل. وطالب الحق ـ المخلص في طلبه ـ يستدل ثم يعتقد. فكيف يعقل أن يؤخذ برأي صاحب الهوى؟؟!!

إن المخلص في طلب الحق يبحث عنه في كل مظنّةٍ، ويقف على عتبة اللَّه تعالى

---

(١) أبو حيان، أبو عبد اللَّه محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان. التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط. وبهامشه تفسيران، الأول: النهر الماد من البحر لأبي حيان أيضاً. والثاني: الدر اللقيط من البحر المحيط لتلميذه تاج الدين أبي محمد أحمد بن عبد القادر القيسي الحنفي. مصر. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٢٨هـ. ج٨ ص٤٨.

ضارعاً إليه، يسأله أن يخلص قلبه من إسار الهوى، والجري وراء الشهرة والمحمدة وإرضاء الخَلْق، وأن يرزقه نوراً يمشي به في الظلمات، وفرقاناً يحكم به بين المتشابهات[١] .

ومن هنا كانت مخالطة الهوى للقلب تورِثُ اتِّباعَ ما تهواه النفسُ من الباطل، وتركَ الحق ومعاداةَ أهله، فيقع صاحب الهوى في الاختلاف المذموم مع أهل الحق، كما حدث لليهود مع رسول اللّه ﷺ، قال تعالى: ﴿ **وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ** ﴾ [البقرة: ٨٩] فقد كانوا يعرفون الحق وينتظرون ظهور النبي ﷺ فلما جاءهم من غير الطائفة التي يهوونها لم ينقادوا إليه ولم يؤمنوا به.

وقد يقع شيء من هذا الخُلُق الذميم بين بعض المسلمين، ومن صوره عدم قبول القول إلا من شخص معين ومن طائفة معينة أو مذهب معين، ولا يرضى البعض برياسة من يؤمَّرُ عليه إلا إذا كان من طائفة معينة أو مذهب أو جماعة معينة. . .

ومن ضروب الهوى، الهوى في الظهور وحب الغلبة على الآخرين، وقد يسلمه ذلك إلى الكذب، ويفتح له الشيطان باب التأويلات الفاسدة ويزينها في عينه ويلقي في روعه أنه لا يفعل ما يفعله إلا حمايةً للدين وغيرةً على الإسلام. والحقيقةُ أن تخليص النفس من الهوى أمر عسير لكنه غير مستحيل، وعلى المسلم أن يراقب نفسه دائماً لئلا يتسرب إليها شيء من الهوى، وإذا لم يستطع إزالته من نفسه فعلى الأقل أن لا يتبعه، وأن يخالفه لأن متابعته ضلال[٢]، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ﴾ [ص: ٢٦] وفي الحديث الشريف: « **لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به** »[٣].

الجهل: ومن أسباب الاختلاف المذموم الجهل وقلة العلم في صفوف بعض من يتصدى للفتيا ويقحم نفسه فيما ليس هو أهلاً له. وقد أشار النبي ﷺ إلى ذلك بقوله: « **إن اللّه لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا** »[٤].

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة (ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير). القاهرة. مكتبة وهبة. ط١. ١٩٩٢م. ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٩٨.

(٣) أخرجه البغوي في شرح السنة. كتاب الإيمان، باب رد البدع، الحديث رقم (١٠٤). قال الإمام النووي: حديثٌ صحيح. راجع الأربعين النووية، حديث رقم (٤١).

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم (٣)، باب كيف يُقبض العلم؟ (٣٤)، حديث رقم (١٠٠). ومسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب رفع العلم (٥)، حديث رقم (١٣ ـ ٢٦٧٣). والترمذي في السنن. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء في ذهاب العلم (٥)، حديث رقم (٢٦٥٢).

فالإنسان عادة يجهل أكثر مما يعلم، وقد ينسى هذه الحقيقة أحياناً في غفلة، فلا يتثبت فيما ينفيه وينكره، ويظن أن ما عَلِمَهُ هو الحق والصواب فقط وغيره باطل، فيندفع إلى الإنكار على المخالف له على وجه يورث بينهما العداء والخصام، فيقع في الخلاف المذموم. هذا الجهل قد يكون بسيطاً فيسهل رجوع صاحبه عنه إذا سَمع الحق وذُكِّرَ به، كما حصل لبعض الخوارج عندما سمعوا قول الحق من ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) عندما جادلهم وكشف لهم شبهاتهم[١]. وقد يكون الجهل مُركباً وغليظاً، لا سيما إذا خالطه بغيٌ وهوى، فيصعب في هذه الحالة تحويل صاحبه عن جهالته وكشف شبهته ولو أسمعته كل دليل، وذلك كما حصل مع بقية الخوارج الذين رفضوا ما قدمه لهم ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) من حجج دافعة وبراهين قطعية لا قِبَلَ لهم بالرد عليها[٢].

هذا ولقد كانت الجرأة على الفتيا من أشد الدوافع للوقوع في هذا الاختلاف المذموم القائم على الجهل، ولو قورنت شدة الجرأة على الفتيا بشدة ورع السلف في العلم والفتيا لرأينا البون شاسعاً. ومن أمثلته ما وقع للقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق ـ أحد كبار علماء التابعين[٣] ـ حين سأله أحدهم في مسألة فيقول له: لا أُحسنه. فيقول السائل: إني جئت إليك لا أعرف غيرك. فقال القاسم: لا تنظر إلى طول لحيتي وكثرة الناس حولي، واللَّه ما أُحسنه. فقال شيخ من قريش جالس إلى جنبه: يا ابن أخي إلزمها، فواللَّه ما رأيتك في مجلس أنبل منك اليوم. فقال القاسم: واللَّه لأن يُقطع لساني أحب إلي من أن أتكلم بما لا علم لي[٤].

والإمام مالك (ت١٧٩هـ) (رضي اللَّه عنه) يرسل إليه أهل المغرب يستفتونه في ثمان وثلاثين مسألة، فيجيب في ست، ويقول في اثنتين وثلاثين: لا أدري[٥].

لذا كانوا يقولون: «لا أدري نصف العلم»[٦]، وكيف لا يكونون كذلك وهم

---

(١) وهي مناظرة مطولة مشهورة، وقد أوردتها العديد من كتب الأثر، وسنأتي على ذكرها لاحقاً وتخريجها في هذا الكتاب في الباب الخامس الفصل الرابع.

(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) هو التابعي الكبير الإمام القدوة الحافظ الحجة. أحد فقهاء المدينة السبعة ولد فيها في خلافة علي (رضي اللَّه عنه) وتوفي بقديد بين مكة والمدينة محرماً سنة ١٠٦ هجرية. أخذ عن عمته عائشة وابن عباس وابن عمر وأبي هريرة وعبد اللَّه بن خباب وعبد اللَّه بن عمرو ومعاوية وغيرهم من الصحابة.

(٤) رواه ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٥٣.

(٥) انظر: ابن حمدان، الإمام أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. خرج أحاديثه وعلق عليه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٣٩٧هـ. ص٨.

(٦) رواه ابن عبد البر عن أبي الدرداء (رضي اللَّه عنه). في جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٥٤.

يتلون قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].

ومن أهم أسباب الوقوع في هذا الاختلاف المذموم أيضاً بَلِيَّةُ عدم التثبت ـ أحياناً ـ في نقل الأخبار والفتاوى عند الاختلاف. فكم من خلافية اشتد أوار التنازع فيها بسبب عدم نقلها بموضوعية، بل وكم من مسألة قُلِبَتْ حقيقتُها أو اختلقت اختلاقاً وهي ليست كذلك. وما آفة الأخبار إلا رواتها!! لذا كان الأَوْلى أخذ المسائل وخاصة عند الخلافيات من مصادرها ومظانها الأصلية. ولذا أيضاً كان أهل السلف فيما مضى إذا حُدِّثوا بأمر شكُّوا فيه يقولون: «سموا لنا رجالكم»[١] و«لولا الإسناد لقال من قال ما قال»[٢]. فكان تمحيص الرواة وسيلة للتثبت ومعرفة الحقيقة وطريقاً إلى نفي الجهالة.

جذور وأنواع الاختلاف الذي يمليه الباطل: تختلف أنواع هذه الاختلافات تبعاً لجذورها، ويمكن اختصارها بأربعة سنبينها، وفي طيات تعريفها يُلحظ الخطر الذي ينبني عليها وكيف يمكن أن تُستغل من المفسدين:

أ ـ اختلافات بواعثها سياسية.

ب ـ اختلافات بواعثها عصبية (مذهبية وغيرها...).

ج ـ اختلافات بواعثها فكرية.

د ـ اختلافات بواعثها أخلاقية.

أ ـ اختلافات بواعثها سياسية: ومن أسوأها ما يحصل في عصرنا الحالي خاصة من الحكام الذين يمتطون الدين ويطوعونه لحساب مصالحهم الخاصة، وكفى بفتاوى حل الربى في بعض البلدان الإسلامية، أو بالفتاوى التي خرجت علينا في الحرب التي وقعت بين بلدين أهلهما من المسلمين في مطلع التسعينات من القرن العشرين الميلادي وساعد الغربُ كلُّه أحدَهما على الآخر، وهي واقعةٌ ما زالت أمتنا تعاني من آثارها على أكثر من صعيد وصل ببعضهم إلى حد الاستسلام للعدو الإسرائيلي والمشروع الغربي في المنطقة.

وفي تاريخنا نماذج كثيرة عن هذا النوع من الاختلاف، وهي التي كان أولها الخلاف الذي حصل بين علي ومعاوية (رضي اللَّه عنهما)، مما دفع بعض المتعصبين للطرفين إلى وضع أحاديث في هذا الشأن منها: «حب علي حسنة لا يضر معها سيئة، وبغضه سيئة لا ينفع معها حسنة» ومنها أيضاً: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه»،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه في المقدمة عن محمد بن سيرين. باب في أن الإسناد من الدين (٥)، حديث رقم (٢٨).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه في المقدمة عن عبد اللَّه بن المبارك، باب في أن الإسناد من الدين (٥)، حديث رقم (٣٣).

كما كان منها على الطرف الآخر تفسير فريق معاوية لحديث النبي ﷺ: «**يا عمار تقتلك الفئة الباغية**»[١] بأنها فرقة علي لأنهم هم أخرجوه فقتلوه!!!

ب ـ **اختلافات بواعثها عصبية (مذهبية وغيرها...)**: فقد دخلت المسائل العقائدية والفقهية والأصولية معترك الصراع في هذا الميدان عن طريق منتسبين إليها غلبت عليهم شقوتهم العصبية فأعمتهم عن رؤية الصواب ومناقشة الرأي الآخر، فأورثت هذه العصبيةُ المشكلاتِ للأمة في الماضي، وللعمل الإسلامي في الزمن الحاضر، حتى باتت هذه المعضلة إحدى أهم أسباب الفرقة بين العاملين للإسلام وعدم قبول الآخر والتعامل معه.

ومثل هذا وُجِدَ في الماضي، وقد برَع بَعضُ أهلِ الجاه وأولو الأمر البغاةُ للاستفادة منه فسخّروه أسوأ تسخير، إذ أدى تعصبُ بعضِ المشايخ لمذاهبهم إلى استعانة هؤلاء بهم على العامة لإخضاعهم تارة، وإلهائهم تارة أخرى. وعاشوا هم بجاه مذاهبهم مكرمين من قبل هؤلاء. ذلك أن اتفاق كلمة الأمة وعلمائها على أن الحق كذا بدليل كذا ملزم للحاكم باتباعهم فيه، لأن الخواص إذا اتحدوا تبعهم العوام. فكانت هذه وسيلة جيدة لمنع اجتماعهم واستمرار استبداد أولي الأمر وأهل الجاه البغاة[٢].

ج ـ **اختلافات بواعثها فكرية**: أما الاختلافات التي سببها فكري، فمردها إلى اختلاف وجهات النظر في الأمر الواحد، سواء أكان أمراً علمياً كالخلاف في بعض فروع الشريعة، أو بعض مسائل العقيدة، أم كان أمراً عملياً كالخلاف في المواقف السياسية واتخاذ القرارات بشأنها، نتيجة الاختلاف في زوايا الرؤية، وفي تقدير النتائج، وتبعاً لتوافر المعلومات عند طرف ونقصها عند طرف آخر، وتبعاً للاتجاهات العقلية للأطراف المتباينة، وتأثيرات البيئة والزمن عليها سلباً وإيجاباً.
ومن أبرز الأمثلة لذلك: اختلاف الجماعات الإسلامية حول مواقف سياسية كثيرة في عصرنا مثل خوض المعارك الانتخابية ودخول المجالس النيابية، والمشاركة في الحكم في دولة لا تلتزم تطبيق الإسلام كله، والتحالف مع بعض القوى السياسية غير الإسلامية لإسقاط قوة طاغية تخنق كل رأي حر... إلخ[٣]. وقد كان من

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الصلاة (٨)، باب التعاون في بناء المسجد (٦٣)، حديث رقم (٤٤٧). ومسلم في صحيحه. كتاب الفتن (٥٢)، باب علامات قيام الساعة (١٨)، حديث رقم (٧٠ ـ ٢٩١٥). والترمذي في سننه. كتاب المناقب (٥٠)، باب مناقب عمار بن ياسر (رضي اللَّه عنه) (٣٥)، حديث رقم (٣٨٠٠). وغيرهم.

(٢) عيسى، عبد الجليل. ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين. الكويت. دار البيان. ط١. ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م. ص١٠٤ بتصرف.

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. القاهرة ـ المنصورة. دار الصحوة ودار الوفاء. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩١م. ص١٦ ـ ١٧ بتصرف.

نتيجة هذه الاختلافات أن وُجِدَ بعضُهم يقول بفتاوى في هذه المسائل وأمثالها على مقاس فكر جماعته العام ولو كان ذلك على حساب لَيِّ عنق بعض النصوص هوى وعصبية. بل كم أدى ذلك إلى تفويت الفرص على المسلمين لعدم اتفاقهم على رؤية موحدة فيما طرح بين أيديهم!!

د ـ **اختلافات بواعثها أخلاقية**: أما الاختلافات التي ترجع إلى أسباب أخلاقية فهي معروفة للعلماء والمربين الذين يتدبرون دوافع الأحداث والمواقف، ولا يكتفون بالنظر إلى سطوحها دون أن يغوصوا في أعماقها. ومن هذه الأسباب:

١ ـ الغرور بالنفس والإعجاب بالرأي.

٢ ـ سوء الظن بالغير والمسارعة في اتهامه بغير بينة.

٣ ـ حب الذات واتباع الهوى، ومن آثاره الحرص على الزعامة والصدارة أو المنصب.

وهذه كلها رذائل أخلاقية عُدت من (المهلكات) في نظر (علماء القلوب) ويجب على المسلم أن يجاهد نفسه حتى يتحرر منها، ولا يستسلم لها أو يسلِّم زمامَهُ للشيطان، وأن يعمل بجد في رياضة نفسه حتى يتحلى بأضدادها.

والاختلاف الذي ينشأ عن هذه الرذائل اختلاف غير محمود بل داخل في التفرق المذموم[١].

ومن هذا الخلاف ما يروجه بعضهم حالياً من إباحة خروج المرأة متعطرة بحجة عدم قصدها فتنة الرجال، وغاب أو غيبوا عن بالهم وبال أتباعهم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في حديث رسول اللّه ﷺ الذي يستدلون به والقائل: «**أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية**»[٢] كما غيبوا عن ذاكرتهم أيضاً الرواية الأخرى لهذا الحديث والتي عليها تحمل هذه الرواية المحتملة، لكونها واضحة الدلالة في بيان أن الحرمة شاملة لكل المتعطرات سواء أقصدن الفتنة أم لم يقصدنها، وأن ذلك حرام لذاته لا لغيره، والرواية تلك تقول: «**كل عين زانية. والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا**» يعني: زانية[٣]، كما أعرضوا عن باب سد الذرائع وفضلوا فتنة

---

(١) نفس المصدر. ص١٥ ـ ١٦ باختصار.

(٢) أخرجه النسائي في سننه. كتاب الزينة (٤٩)، باب ما يُكره للنساء من الطيب (٣٥)، حديث رقم (٥١٣٦).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الأدب (٤٤)، باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة (٣٥)، حديث رقم (٢٧٨٦)، وقال الترمذي: هذا حديث حسنٌ صحيح. وأخرج أبو داود بنحوه في سننه ولم يذكر «**فهي زانية**» إنما قال: «**فهي كذا وكذا**»، قال قولاً شديداً. كتاب الترجل (٢٧)، باب ما جاء في المرأة تتطيب للخروج (٧)، حديث رقم (٤١٧٣). وفي لفظ عن أبي موسى موقوفاً: «**أيما امرأة استعطرت ثم خرجت فيوجد ريحها فهي زانية، وكل عين زانية**» =

الشباب بحجة تسهيل الإسلام عليهم!!! وأعجِبوا برأيهم أي إعجاب، وخرجوا يدعون إليه ويجهِّلون من يقول بخلافه!!! أليس النبي ﷺ قد بين أن من علامات الساعة الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف؟

أقسام الاختلاف من حيث المضمون:

كل ما سبق ذكره يندرج ضمن إطار الاختلاف من حيث الدوافع كما هو معلوم، لكن للاختلاف تقسيماً آخرَ، وهو ما يكون من جهة مضمون المسائل المختلف فيها، وهذا النوع من الاختلاف على غرار سابقه ينقسم إلى نوعين:

ـ **اختلاف التنوع.**

ـ **اختلاف التضاد.**

ـ **اختلاف التنوع**: ليست كل الاختلافات متناقضة، وبالتالي ليس من الواجب التفتيش في كل اختلاف عن الصحيح والخطأ إذا كانت المسألة تقع ضمن إطار اختلاف التنوع إذ قد يكون الاختلاف بين العلماء خلافاً في الصورة مثلاً لكونه مما يسمى خلاف تنوع، لا لكون أحد الرأيين أو الآراء باطلاً، فَيَذكر بعضُ العلماء الآراء المختلفة في الصورة وهي في واقعها مؤتلفة، فَيَظُن بعض من لم يمعن النظر أن هذه الآراء متضادة، فيقيم حواراً بين قائليها ويشغل نفسه بالاستدلال لكل منها وبالترجيح لبعضها[(١)]، هذا ولا بد لفهم اختلاف التنوع من فهم الصور التي يكون فيها، وأشهر صوره هي الصور الست التالية:

ـ **الصورة الأولى لاختلاف التنوع**: أنه لا يلزم من صحة قولٍ بُطلانُ القول الثاني، ولا يلزم من ثبوت قولٍ نفيُ القولِ الثاني. بل كلا القولين حق وصواب، ولا ترجيح لقول على آخر. ومن أمثلة هذا النوع القراءات العشر، فكلها حق وصواب، ولا تصويب لقراءة نافع على قراءة عاصم[(٢)] مثلاً وهكذا. . .

ـ **الصورة الثانية لاختلاف التنوع**: أن تكون الأقوال كلها حقاً وصواباً، ولكنها تختلف عن سابقتها في كون بعضها أرجح من بعض، وإنما كلها مستنبطة من القرآن أو السنة. ومن أمثلة ذلك الترجيع في الأذان، فنفت الحنفية والحنابلة والثوري الترجيع، وقال المالكية والشافعية: إنه سنة[(٣)]، وبعدما يرجح ابن قدامة[(٤)] رأي الأحناف

= أخرجه الدارمي في السنن. كتاب الاستئذان (١٩)، باب في النهي عن الطيب إذا خرجت (١٨)، حديث رقم (٢٦٤٦). وأخرجه أحمد مرفوعاً في مسنده. ج٤ ص٤١٤.

(١) التركي، الدكتور عبد اللّه بن عبد المحسن. أسباب اختلاف الفقهاء. الرياض. مكتبة الرياض الحديثة. ط٢. ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م. ص٣٧.

(٢) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. مصر. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ص٤٦ ـ ٤٧.

(٣) نفس المصدر. ص٤٧ ـ ٤٨ باختصار.

(٤) هو الإمام شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن ابن الشيخ الإمام العالم أبي عمر محمد بن =

والحنابلة يقول: «وهذا من الاختلاف المباح، فإن رَجَّع فلا بأس. . . فإن الأمرين كلاهما صح عن النبي ﷺ، ويحتمل أن النبي ﷺ إنما أمر أبا محذورة (رضي اللَّه عنه) بذكر الشهادتين سراً ليحصل له الإخلاص بهما، فإن الإخلاص في الإسرار بهما أبلغ من قولهما إعلاناً للإعلام»(١).

ـ **الصورة الثالثة لاختلاف التنوع**: التعبير عن العام ببعض أفراده دونما قصد للحصر، وإنما بقصد التمثيل(٢). مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْـَٔلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [التكاثر: ٨] إذ اختلف المفسرون في المراد من النعيم على عشرة أقوال أحدها أنه الأمن والصحة والثاني أنه الماء البارد، والثالث أنه الخبز، والرابع أنه ملاذُّ المأكول والمشروب، والخامس أنه صحة الأبدان والأسماع والأبصار، والسادس أنه الغذاء، والسابع أنه الصحة والفراغ، والثامن أنه كل شيء من لذة الدنيا، والتاسع أنه محمد ﷺ، والعاشر أنه صنوف النعيم(٣).

= أحمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الصالحي، قاضي القضاة. ولد سنة ٥٩٧هـ في دمشق. سمع من أبيه وعمه الشيخ موفق الدين صاحب كتاب (المغني)، وعني بالحديث، وتفقه على عمه أيضاً. وأخذ الأصول عن الآمدي. إليه انتهت رياسة المذهب في عصره. أثنى عليه كثير من الأئمة منهم إسماعيل بن الخباز والذهبي. وكان الشيخ محي الدين النووي يقول: هو أجل شيوخي. كان أول من ولي قضاء الحنابلة بالشام، واستمر فيه ١٢ سنة ولم يتناول عليه معلوماً أبداً، وعزل نفسه وبقي بعده قضاء الحنابلة شاغراً فترة. كان رحمة للمسلمين، ولولاه لراحت كثير من أملاك الناس لما تعرض لها السلطان فقام فيها قيام المؤمنين وأثبتها لهم فعاداه جماعة الحكام وتحدثوا في حقه بما لا يليق وعملوا في حقه المجهود. وممن أخذ عنه تقي الدين ابن تيمية وحدث عنه ابن الخباز وغيره. من أشهر مصنفاته كتاب (الشافي) وهو الشرح الكبير للمغني في فقه الحنابلة. توفي في دمشق سنة ٦٨٢هـ. انظر: ابن قدامة المقدسي، العلامة المحقق عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي. المغني، ويليه الشرح الكبير للمترجم له الإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن محمد بن أحمد الشهير بابن قدامة المقدسي أيضاً. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج١ ص٩ ـ ١٠ من المقدمة (في ترجمة الشارح). وانظر أيضاً: الزركلي. الأعلام. ج٣ ص٣٢٩.

(١) ابن قدامة المقدسي، العلامة موفق الدين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي. المغني. ج١ ص٣٩٧ .(انظر كتاب الشرح الكبير).
وحديث أبي محذورة أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الصلاة (٢)، باب ما جاء في الترجيع في الأذان (٢٦)، حديث رقم (١٩١). وقال: حديث صحيح. وابن ماجه في سننه. كتاب الأذان (٣)، باب الترجيع في الأذان (٢)، حديث رقم (٧٠٨).

(٢) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص٤٩.

(٣) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي بن محمد. زاد المسير في علم التفسير. تعليق وتخريج وتصحيح زهير الشاويش وشعيب وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت ـ دمشق. المكتب الإسلامي. ط١. ١٩٦٨م. ج٩ ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

ومن الخطأ أن يتصور البعض أن هذه الأقوال متضاربة ومختلفة، وإنما هذه الأقوال سيقت لتعريف النعيم، والنعيم يشملها كلها، وهذا ما عبر عنه العلماء بأنه ما يُذْكَرُ في تفسير الكلمة من أشياء متغايرة في حقيقتها إلا أن اللفظ المفسر يشملها(١).

ـ **الصورة الرابعة لاختلاف التنوع**: أن تختلف ألفاظ العلماء في التعبير عن الشيء لاختلافهم في تحديد المراد(٢)، وهو ما عبر عنه الإمام السيوطي(٣) بقوله: «اختلفت العبارات لاختلاف الاعتبارات» ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۞ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩].

ذكر أهل التفسير أن رجلين كانا على عهد داود عليه السلام، أحدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم. فتعلقت الغنم في الحرث فلم تبقِ منه شيئاً، فاختصما إلى داود، فقال لصاحب الحرث: لك رقاب الغنم.

فقال سليمان: بم قضى بينكما نبي اللَّه داود؟ فقالا: قضى بالغنم لصاحب الحرث. فقال لهما سليمان: لعل الحكم غير هذا، انصرفا معي، فأتى أباه فقال: يا نبي اللَّه إنك حكمت بكذا وكذا، وإني رأيت ما هو أرفق بالجميع. قال: وما هو؟ قال ينبغي أن تدفع الغنم إلى صاحب الحرث فينتفع بألبانها وسمونها وأصوافها. وتدفع

---

(١) انظر في هذا الصدد: الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص٢١٤.

(٢) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص٥٠.

(٣) هو عبد الرحمٰن بن أبي بكر محمد بن سابق الدين السيوطي، جلال الدين. الإمام الحافظ المؤرخ الأديب. جَمّاع للعِلم، له نحو (٦٠٠) مصنَّف منها الكتاب الكبير والرسالة الصغيرة. ولد سنة ٨٤٩هـ. ونشأ في القاهرة يتيماً. من شيوخه سراج الدين البلقيني وأبو زكريا المناوي والبرهان البقاعي ومحمد بن سليمان الرومي الحنفي. كان أول أمره مُلخِّصاً ومُخْتَصِراً ومن ثم متصدياً للتدريس والفتوى، لكنه لما بَلَغَ من العمر أربعين سنة اعتزل الناس على النيل فألَّف في تلك الفترة أكثر كتبه. كان الأغنياء والأمراء يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيردها، وطلبه السلطان مراراً فلم يحضر إليه. وقع بينه وبين الإمام السخاوي مشادات وسجالات حادة مشتهرة. من مصنفاته (الإتقان في علوم القرآن) وهو من أهم الكتب في بابه، و(إسعاف المبطأ في رجال الموطأ) و(الأشباه والنظائر) في اللغة، و(الأشباه والنظائر) في فروع الشافعية، و(تاريخ الخلفاء) و(تدريب الراوي شرح تقريب النواوي) في علم الحديث وهو من المصنفات المهمة في بابه، و(تفسير الجلالين) وهو التفسير الذي طارت به الآفاق، و(الجامع الصغير) و(الجامع الكبير) في الحديث، و(الحاوي للفتاوى) و(الدر المنثور في التفسير بالمأثور) و(صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) وغيرها من الكتب النفيسة التي تعتبر من درر المصنفات الإسلامية والعربية. توفي عام ٩١١هـ. انظر: ترجمة السيوطي في مقدمة كتابه تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت. دار الفكر. ط١. لا ت. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

الحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه، فإذا عاد الزرع إلى حاله التي أصابته الغنم في السنة المقبلة رد كل واحد منهما ماله إلى صاحبه.

فقال داود: وفقت يا بني، لا يقطع اللَّه فهمك. وقضى بما قضى به سليمان(١).

فهنا يلحظ أن كلاً من الحكمين له تعليل معتبر. وصحيح أن اللَّه خص أحدهما بالفهم الأدق لحكم المسألة، لكنه سبحانه أثنى على كلٍّ منهما بالعلم والحكمة.

ـ **الصورة الخامسة لاختلاف التنوع**: أن يُذْكر في تفسير الكلمة أشياء ترجع إلى معنى واحد، فيكون تفسيرها على قول واحد، ولكن نقلها بألفاظ مختلفة يوهم أنه خلاف حقيقي. وهو ليس كذلك، كما قيل في السلوى: إنه طير يشبه السماني، وقيل: طير أحمر، وقيل غير ذلك، وكلها تصب في معنى واحد(٢).

ـ **الصورة السادسة لاختلاف التنوع**: أن يقع الخلاف في حمل المعنى على أي احتمال، مع أن الاحتمالات كلها تؤدي المقصود، كالخلاف في الصريم في قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾ [القلم: ٢٠] هل هو البياض الذي لا شيء فيه أم السواد المطلق. فكلاهما يؤدي المقصود وإن كانا متضادين!(٣).

اختلاف التضاد: وهو ما يلزم فيه من إثبات أحد القولين نفي القول الآخر، ذلك أن وقوع التضاد والتعارض يكون في القرآن أو السنة بأن يكون الشيء حراماً حلالاً في نفس الوقت ولنفس الواقعة، وهو تهمة باطلة لا يمكن تحققها.

ويصف الإمام ابن حزم(٤) القول بوقوعه بأنه غاية الجنون، لأنه يستحيل ذلك أن

(١) القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ١٩٦٦م. ج١١ ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.
(٢) الموافقات. الشاطبي. ج٤ ص٢١٥.
(٣) نفس المصدر. ج٤ ص٢١٨ باختصار.
(٤) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. بلغ رتبة الاجتهاد، وكان له مذهب يدعى «الحزمية». سار عليه كثير من الأندلسيين. أخذ عن يحيىٰ بن مسعود صاحب قاسم بن أصبغ وغيره... وأخذ عنه ابنه أبو رافع ووالد القاضي أبو بكر بن العربي وغيرهما... ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ، وكانت له ولأبيه من قبله رياسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة. هو بحق مجدد وباعث مذهب الظاهرية الذي أسسه الإمام داود الظاهري. وقد خالطَتْ ظاهريتَهُ الحادة حِدَّةٌ أيضاً في النقد لمخالفيه خرجت عن المألوف حتى قيل فيه: «لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان». حَمَلَ عليه كثير من العلماء لذلك ولغيره، فتمالأوا على بغضه واتفقوا على تضليله وعملوا على التحذير منه، فطاردته ملوك الأندلس فضاق عليه بذلك حتى انتهى به الحال إلى الترحال إلى بادية لسبلة داخل الأندلس، وأحرِقت لذلك كتبه، كما اعتنى بها آخرون من العلماء، ففتشوها انتقاداً واستفادة فرأوا فيها الدر =

يصدر من عند اللَّه العليم بكل خفايا الأمور، ولقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ولكنه إن ظُنَّ وقوعه فذلك من جهة فهم الفقيه للنصوص وليس في حقيقة النصوص، وذلك إن لم يمكن الترجيح أو الجمع بينها، فإن أمكن الترجيح بينها كأن يكون ثبوت أحدهما بطريق القطع والآخر بطريق الظن، أو إن أمكن الجمع بينهما كحمل أحدهما على العموم والآخر على التخصيص، فوجب عندها الجمع أو الترجيح، لأن التناقض والتضاد في النصوص الشرعية من كتاب وسنة غير معقول البتة.

وقد يقع اختلاف التضاد بداعي الاختلاف في وجه الاستدلال بين الفقهاء أو الاختلاف في المصادر التشريعية والقواعد الأصولية أو الفقهية التي تستخدمها أو تُبنى عليها بعض الأحكام الشرعية، وهذا الأمر ممكن الوقوع، ولا يعود بالتناقض على التشريع، بل مرده إلى عدم الاتفاق بين أهل العلم على مورد الاجتهاد في المسألة المختلف فيها.

واختلاف التضاد يقع في صورتين:

الأولى: يكون اختلاف التضاد في بعض مسائل الفروع العملية التي أدلتها ظنية، ويكون أيضاً في بعض العقائد التي لم تجتمع كلمة المسلمين على رأي فيها أو كانت أدلتها ظنية أيضاً. والخلاف في هذا النوع مع أنه خلاف تضاد لكن حكمه حكم خلاف التنوع، أي الجواز، وما كان مرده إلى النصوص من هذا النوع لا يقع الجواز فيه من ناحية كون النص أراد كل المعاني المستخرجة منه مع أنها متضادة، بل من ناحية جواز الاختلاف صورة، أي جواز وقوع الاختلاف في تفسير النص لأنه محتمل، مع ضرورة معرفة الراجح من المرجوح إن أمكن، ومثال ذلك اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فالشافعية على أن القرء هو الطهر، والحنفية على أن القرء هو الحيضة، والمعنيان مستعملان عند العرب، فأيهما المراد؟ علماً بأنهما متناقضان.

الثانية: يكون اختلاف التضاد في المسائل العقائدية وأصول الإسلام التي اتفقت

= الثمين ممزوجاً في الرصف بالخرز المهين، فتارة يطربون ومرة يعجبون، ومن تفرده يهزؤون، وفي الجملة فالكمال عزيز وكل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا المصطفى ﷺ. من مصنفاته (الفصل في الملل والأهواء والنحل) وهو من أهم المصنفات في بابه، و(المحلى) وهو عمدة الفقه الظاهري، و(إبطال القياس والرأي)، و(طوق الحمامة) في الأدب وغيره... توفي سنة ٤٥٦هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٨ ص١٨٤ ـ ١٨٧. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٢٥٤ بتصرف.

كلمة المسلمين عليها أو دل عليها الدليل القطعي، كما تكون في الفروع العملية التي دُلَّ عليها بدليل قطعي. مثل حل نكاح المتعة وحرمته، فقد دلت على حرمته أدلة يقينية تضافرت مع الإجماع، أما حله فليس إلا شُبَهٌ وأدلتُه متهاوية.

وعلى كلٍّ فالمخالف المخطئ في هذا النوع إما أن يكون كافراً وإما أن يكون ضالاً، وذلك بحسب موضع وقوع المخالفة أفي العقائد التي لا تحتمل خلافاً كالتوحيد والنبوة والتي يعتبر خلافها كفراً، أم في الفقهيات التي يعتبر خلافها ضلالاً وزيغاً كتعمد الانحراف عن القبلة قليلاً إلى اليسار عند البعض!! وليس هنا موقع تفصيل هذه المسألة بل كل ما أريد من هذا الفصل هو إلقاء الضوء على أقسام الاختلاف لبيان ما يجب اجتنابه من الخلافيات وهو من ناحيتين، فمن ناحيةِ دوافع الاختلاف لا بد من اجتناب الاختلاف الذي دفع إليه البغي والهوى والجهل، ومن ناحية المضمون لا بد من اجتناب المخالفة فيما ثبت بطريق القطع.

حقائق حول الاختلاف

الاختلاف المشروع حقيقةٌ في الدين لا يُمارى فيها:

كما أنه لا يُمْكِنُ إنكار الحقائق ولو أدت إلى ما لا رغبة فيه، فكذلك الاختلاف لا يمكن التنكر له وإغفاله بحجة أنه أدى ويؤدي ـ عند من لا يَقْدِرُونَه حَقَّ قَدْرِه ـ إلى التعصب والتنافر وغيره مما لا تُحمد عقباه مما نقرأ عنه أو نشاهده في تاريخنا وحاضرنا.

فكيف بما يَذهب إليه بعض الشباب المسلم المعاصر ممن لم يؤتوا من علم الشريعة إلا حظاً قليلاً، حيث يمضون بقولهم إلى حد عدم الاعتراف بشرعية الاختلاف بالمطلق، وبمرجعية العلماء الذين صدرت عنهم الخلافيات... ثم وبحجة أن الإسلام يجمع أبناءه على كلمة واحدة ولا يفرقهم فِرقاً متعددة، يغالي بعضهم بالقول إن هذا الموضوع كله ليس من دين اللَّه في شيء.

ومن جهة أخرى معاكسة، فإن البعض وخاصة من المبتدئين، من جهلِهِ أو عدمِ معرفته، يقع في الخطأ في مسائل أولية، فينطلق من عدم معرفته بالخلافيات أو حتى بوجودها أحياناً لبناء مواقف كثيرة من غيره يحسبها حقاً وهي لا أصل لها، وقد يستمر على هذا حتى إنك قد تجده لاحقاً متصدياً للفتوى يفتي في تغليطِ من شاء وكيفما شاء، وتَكْبُرُ الأزمة حين تجده يقود مجموعات من الشباب المسلم بغير علم عند الجانبين(١).

لذا وأمام هذه الأغاليط المتعلقة بالخلافيات، وأمام ما يمكن أن ينتج عنها من مواقف مختلفة تربك حركة التعاطي مع الخلافيات، وجب أن تُنَاقَشَ وتفنَّدَ واحدةً تلو الأخرى بما يعالِجُ خَلَلَهَا ولا يترك وراءه آثاراً سلبية بإذن اللَّه تعالى.

ففيما يخص الأغلوطة الأولى، يجب أن يُلاحظ أن وجود الآراء والمذاهب المتمايزة بأسمائها وأتْباعها الذين ينتسبون إليها ليس ضرورة حتمية لوجود الخلاف والتناحر والتعصب، بدليل أن الاختلاف موجود فعلاً بشكل واسع في المذهب الواحد

(١) وقد أُثِرَ عن سلف الأمة ما ينقض هذه المقولات والأفعال الخاطئة. قال عطاء: (لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رَدَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه) ونُقل عن سفيان بن عيينة عن أبي أيوب السختياني: (أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء، وأَمْسَكُ الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء). انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٦.

دون أن ينقسم به ذلك المذهب إلى مذاهب متعددة[١]، ثم إنه ليس من نافلة القول أن يُذْكَرَ أن الاتفاق على رأي واحد ينزل به العلماء للناس في كل مسألة على حدة وبحسب وضع كل حالة وما يناسبها هو أفضل بأشواط من الوقوع في الاختلاف، طالما ساعد على ذلك الدليل.

لكن وفي الجهة المقابلة لا يصح التنكر للاختلاف وإغفاله كلياً لأن ذلك يقتضي رد الرأيين أو أكثر إن وردوا في المسألة، فبأي حكم نأخذ فيها إن رددنا كل الآراء المختلفة؟ وهذا ليس إلا طلباً للمحال، وخاصة إن كان لكل رأي دليله الذي لا يستطيع دليل المخالف نقضه، وما كان هذا شأنه كان له الحق في الحياة، كما كان له حظ من الاعتبار وعدم الإغفال[٢]. وحتى هجر الرأي أو تركه بفعل تقادم الزمن ليس حجة على عدم اعتباره، اللَّهم إلا إذا كان ذلك بفعل عارض اعترضه أو صفة اعترته أو علة قادحة تمكنت منه فكانت سبباً في ترجيح غيره عليه. وهذا كله من جهة، أما من جهة ثانية فإن في التنكر للخلافيات وإغفالها بالإجمال تضييعاً لنتاج أبحاثٍ علميةٍ هي خلاصة جهد كبار علماء الأمة، والتي استمر تنقيحها وتطويرها مئات السنين، وهو نتاج تفتقر إليه أغلب الأمم ـ إن لم تكن كلها ـ وتحسدنا عليه. وفيه أيضاً تضييع لجهد له بالغ الأثر في حركة الأحكام الشرعية الإسلامية، إذ في ذهاب المختلفين إلى ما ذهبوا ويذهبون إليه، وحشد كل منهم للأدلة نصرة لرأيه ومذهبه، وإيراد الحجج على الخصم، في كل هذا آثار إيجابية جمة تنعكس على فهمنا لرأي كل فريق بالتفصيل والوقوف على أدق حُجَجِه وأدلته، مما ينسحب على الموقف الذي يُتَّخَذُ مِنْ وفي كل مسألة خلافية، فيفتح ذلك أمام أهل العلم إمكانية الترجيح والتصحيح والتصويب والنقد وخلافه...

كما أن لهذا التراث إيجابيات كثيرة لا بد وأن تسهم في تصويب النظرة نحو الخلافيات عندما تعرف أهميتها ومنها:

ـ مساهمة هذه الأبحاث في تقريب الكثير من أوجه النظر المتباعدة[٣] سواء في العقائد أو الفقهيات، ولذلك رأينا العديد من أصحاب الأئمة المجتهدين أو من الذين يأخذون عمن سبقهم يخالفونهم في عدد من المسائل. فها هو الإمام

---

(١) الخفيف، الشيخ علي. أسباب اختلاف الفقهاء. القاهرة. جامعة الدول العربية. معهد الدراسات العربية العالية. مطبعة الرسالة. ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م. ص٨.

(٢) هذا بالنسبة لرد الخلافيات بالمطلق. أما ما يتعلق ببيان حكم رد وإنكار بعض المسائل الخلافية دون بعض فسيأتي لاحقاً.

(٣) أحمد أمين. ضحى الإسلام. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط٣. ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م. ج٢ ص١٧٠.

الأشعري[١] يخالف أئمته من المعتزلة ويتحول إلى أهل السنة، بل إلى إمام من أئمتهم في العقائد بعدما اطلع على آرائهم وأدلتهم، وها هو الإمام ابن قيم الجوزية[٢] في كتابه (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) يخالف الإمام أبا إسماعيل الهروي الأنصاري[٣] الذي هو صاحب كتاب (منازل السائرين)

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري، العلامة إمام المتكلمين ـ من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري ـ أخذ عن أبي خليفة الجمحي وأبي علي الجبائي وسهل بن نوح وغيرهم. . . وممن أخذ عنه أبو الحسن الباهلي وأبو الحسن الكرماني وأبو زيد المروزي وغيرهم. . . مؤسس مذهب الأشاعرة، أحد أئمة الإسلام في الدين والعقائد. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، ولد في البصرة سنة ٢٦٠هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم وعلا شأنه بينهم حتى قارب أن يصير إمامهم، ثم رجع وجاهر بخلافهم فكان لذلك أَثَرٌ إيجابي كبير لصالح أهل السنة في صراعهم الفكري مع المعتزلة، ومع ذلك فقد حط عليه جماعة من علماء أهل السنة. مذهبه العقائدي منتشر ومُعْتَمَدٌ في كثير من بلاد المسلمين، وله وعليه إذ ليست كل آرائه موضع اتفاق لكن ما من أحد إلا يؤخذ منه ويرد عليه إلا من عصم ربي، وبالإجمال فهو أحد أئمة الهدى في علوم العقائد. من مصنفاته (مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة) وهو من المراجع الكبرى في عقائد أهل السنة و(خلق الأعمال) و(إمامة الصدِّيق) و(الرد على المجسمة) و(اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) وغيرها. . . توفي في بغداد عام ٣٢٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٥ ص٨٥ ـ ٨٧. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٢٦٣ بتصرف.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي، أبو عبد اللَّه، شمس الدين ابن قيم الجوزية: من أركان الإصلاح الإسلامي وأحد كبار العلماء والمجددين في الدين الإسلامي، محقق بارز مجيد، مولده ووفاته في دمشق، وولادته كانت سنة ٦٩١هـ. تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية فكان تلميذه النجيب والأول، انتصر لشيخه فيما قاله، وهذب له كتبه ونشر علمه. سجن معه في قلعة دمشق وأهين وعذب بسببه، وطيف به على جمل مضروباً بالعصي، وأطلق بعد موت ابن تيمية، كما سمع من الشهاب النابلسي وغيره. كان حسن الخلق محبوباً عند الناس، كان غزير الفكر بعيد النظر دقيق الفهم. أغري بحب الكتب فجمع منها عدداً عظيماً، وكتب الشيء الكثير ومن ذلك كتاب (أعلام الموقعين عن رب العالمين) وهو كتاب جامع عظيم الفوائد في تاريخ التشريع والاجتهاد وهو من أهم ما كُتِبَ في هذا الشأن و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) و(شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) و(تحفة المودود بأحكام المولود) و(زاد المعاد) و(الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) و(مدارج السالكين) و(إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان) و(الروح) و(حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) و(هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى) وهي كتب تعتبر بحق من أفضل ما ألف في أبوابها، هذا بالإضافة إلى العديد من الكتب الأخرى التي أثْرت المكتبة الإسلامية. توفي سنة ٧٥١هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٦ ص١٦٨. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٥٦.

(٣) هو عبد اللَّه بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، أبو إسماعيل الإمام القدوة الحافظ. من ذرية الصحابي أبي أيوب الأنصاري. ولد سنة ٣٩٦هـ، شيخ خراسان في عصره، من كبار الحنابلة، سمع من عبد الجبار الجرامي وأبي منصور محمد بن محمد الأزدي وأبي سعيد الصيرفي وغيرهم. . . وأخذ عنه محمد بن طاهر والمؤتمن الساجي وعبد اللَّه بن أحمد بن السمرقندي =

ـ الذي كان أصلاً لكتاب ابن القيم ـ في بعض ما ذهب إليه من المسائل العقائدية لما رأى خلافه مع دليله عند شيخه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)[١]. وفي الفقهيات هناك مثلاً الإمام محمد بن الحسن الشيباني[٢] وهو ناشر فقه الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) وتلميذه ومع ذلك لما اطلعَ على آراء الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأدلتِه وافَقَهُ في بعضها مخالفاً أستاذه[٣]... إلخ. وإنما كان ذلك بسبب التأثر من اختلاطهم بالمناظرة والمحاورة مع أصحاب الرأي الآخر، فاطلعوا على أدلة ومآخذ

= وغيرهم. كان بارعاً في اللغة والتاريخ والأنساب وحافظاً للحديث مظهراً للسنة داعياً إليها. امتُحِنَ وأوذي، وسُمعَ يقول: «عُرضت على السيف خمس مرات، لا يقال لي ارجع عن مذهبك، لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك فأقول: لا أسكت». من كتبه (ذم الكلام وأهله) و(الفاروق في الصفات) و(سيرة الإمام أحمد) و(منازل السائرين) وغيرها... توفي سنة ٤٨١هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٣ ص٣٦٥ ـ ٣٦٦. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٢٢.

(١) يقول الشيخ محمد حامد الفقي محقق كتاب مدارج السالكين: «إن ابن القيم قد حاول كثيراً أن يغسل عن وجه «منازل السائرين» ما رآه وعرفه هو فيه من وَحَز الصوفية الجاهلية، لكنه قد أعجزه في كثير من المواضع أن يفلح في غسلها، فاعترف بأنه وإن كان يحب أبا إسماعيل الهروي لكن الحق كان أحب إليه من الهروي... لذا التزم الحق وخالف الهروي». انظر: تقديم الشيخ محمد حامد الفقي لكتاب مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. وهو من تصنيف ابن قيم الجوزية. ومن تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي نفسه. بيروت. دار الكتاب العربي. ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م. ص٧ من المقدمة.

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد، أبو عبد اللَّه. من موالي بني شيبان. العلامة المجتهد فقيه العراق صاحب أبي حنيفة. إمام بالفقه والأصول وكان متمكناً في لغة العرب، وهو ناشر علم أبي حنيفة. وقد بلغ رتبة الاجتهاد ولكن بعضهم نسبه إلى الاجتهاد المطلق والآخر نسبه إلى الاجتهاد المنتسب، والأرجح أولهما، أصله من قرية حرستة في غوطة دمشق، ولد بواسط سنة ١٣١هـ ونشأ في الكوفة، سمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعُرف به، كما سمع من مالك والأوزاعي والثوري وغيرهم. وأخذ عنه أبو حفص الكبير أحمد بن حفص وأبو سليمان الجوزجاني وعيسى بن أبان وموسى بن نصير الرازي ومحمد بن سماعة وغيرهم... انتقل إلى بغداد فولاه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه فمات في الري. قال فيه الشافعي: «لو أشاء أن أقول نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت، لفصاحته»، ونعته الخطيب البغدادي بإمام أهل الرأي. من مصنفاته (المبسوط) في فروع الفقه، و(الزيادات) و(الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) و(السير) وكلها في الفقه، وهي عمدة في الفقه الحنفي وأساسه وهي المسماة عندهم كتب ظاهر الرواية والأصول عند الحنفية. توفي سنة ١٨٩هـ. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص١٦٣. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٨٠ بتصرف.

(٣) انظر في هذا: الثعالبي الفاسي، الإمام محمد بن الحسن الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. خرج أحاديثه وعلق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري. المدينة المنورة. الناشر: المكتبة العلمية. ط١. ١٣٩٦هـ. مجلد ١ ج٢ ص٣٩٦ ـ ٣٩٧.

جديدة كانت عاملاً قوياً في لفت أنظارهم إلى الحق فيما اختلفوا فيه[١].

ـ مساهمة هذه المباحث ونتاجها في توسيع دائرة الحركة الفقهية الإسلامية بشكل أساسي في شتى مناحي الحياة[٢] سواء ما يتعلق منها بالعبادات أو المعاملات أو الأنكحة أو الجنايات والحدود... إلخ. وتكوين اتجاهات ونظريات فقهية قانونية[٣] تسهم في إثراء الفقه الإسلامي.

ـ حمل الكثير من الفقهاء على الأخذ بمصادر علوم الآخر المخالف لهم للتمكن من الرد عليه بما يبطل مذهبه، فالقياسيون مثلاً استعانوا بالحديث، والمحدّثون عملوا على الاطلاع على الرأي والوقوف على مآخذه وضوابطه[٤]، وقد كان في هذا ما يؤدي إلى خدمة كليهما ـ أي الحديث والرأي ـ من جهة، ومن جهة أخرى كان فيه خدمة للاجتهادات ذاتها، وذلك بربطها بالحديث والرأي سوياً ما أمكن.

أما الأغلوطة الثانية والتي تدور حول عدم شرعية الخلافيات وعدم شرعية مرجعية العلماء الذين صدرت عنهم، فما موقفها من فعل رسول اللَّه ﷺ الذي لم يرفض الاختلاف في الاجتهاد الذي حصل في عصره من جانب الصحابة (رضي اللَّه عنهم)[٥]، وهو الذي صدر من خيرتهم ومشاهيرهم وكبارهم الذين يُقتدى بهم؟ وما يصدق على الصحابة (رضي اللَّه عنهم) يصدق على العلماء طالما كان الباعث واحداً، لذا وفي انسحاب هذا المفهوم على العلماء ـ ولا يكاد أحد منهم يخلو من مخالَفَةٍ لغَيْرِهِ بمن فيهم كبار علماء الأمة المقبولين وأشهرهم على الإطلاق ـ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) موضحاً الأمر ومفنداً هذه الأغلوطة: «يجب على المسلمين ـ بعد موالاة اللَّه تعالى ورسوله ﷺ ـ موالاة المؤمنين كما نطق به القرآن، خصوصاً العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين جعلهم اللَّه بمنزلة النجوم يُهتدى بهم في ظلمات البر والبحر. وقد أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم.

إذ كل أمة ـ قبل مبعث نبينا محمد ﷺ ـ فعلماؤها شرارها إلا المسلمين فإن علماءهم خيارهم[٦]، فإنهم خلفاء الرسول ﷺ في أمته، والمُحْيون لما مات من

---

(١) وفي هذا يذكر الإمام الذهبي: «ما زال العلماء قديماً وحديثاً يرُدُّ بعضهم على بعض في البحث والتواليف، وبمثل ذلك يتفقه العالم وتتبرهن له المشكلات». انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٢ ص٥٠٠.

(٢) أحمد أمين. ضحى الإسلام. ج٢ ص١٧٠.

(٣) نفس المصدر. ج٢ ص١٧٠.

(٤) المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص٨٥ بتصرف.

(٥) سيأتي بيان هذا الأمر مع أمثلة على هذا الاختلاف لاحقاً وخاصة في الفصل التالي.

(٦) طبعاً هم العلماء المقبولون وليس علماء السوء، والمقبولون معروفون عند الأمة بشكل عام.

سنته، بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب وبه نطقوا.

وليُعلَم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يعتمد مخالفة رسول اللَّه ﷺ في شيء من سنته دقيق ولا جليل. فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول ﷺ وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا الرسول ﷺ، ولكن إذا وُجِدَ لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد من عذر في تركه»[(١)] وهل العلماء المختلفون إلا هؤلاء المذكورون؟!

وهكذا فإنهم يَصْدُرون من منبع نصوص الشريعة من كتاب وسنة، ثم لما اختلفوا فيها وكان من سبب الاختلاف حيثياتٌ من داخل الشريعة نفسها، فكيف تَسْقُطُ مرجعيتُهم وهذه هي حالهم؟!!

أما الاستخلاص من قوله سبحانه وتعالى الذي يذم الخلاف: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩] أنه لو كان الاختلاف مشروعاً لما ورد الذم في حقه في الكتاب العزيز فإنه استدلال في غير محله، لأن المختلفين هنا هما فريقان فريق مؤمن وفريق كافر[(٢)] وإن الخلاف بينهم خلاف قدري لا كسب للإنسان فيه لأنه راجع إلى سابق القدر الذي جعل الناس فريقين، فريق في الجنة وفريق في السعير. فالذين استحبوا العمى والضلال لا يزالون مختلفين، والذين رحمهم اللَّه هم المستثنون من هذا الوعيد[(٣)]. قال ابن حزم (ت٤٥٦هـ): «استثنى تعالى مَنْ رَحِمَ من جملة المختلفين ووعيدهم»[(٤)].

ثم إن المختلفين في المسائل الاجتهادية لا تشملهم هذه الآية لعدة أسباب أوردها الإمام الشاطبي[(٥)] نقتطف منها التالي:

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ص٣ ـ ٤.

(٢) انظر: القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. ج٩ ص١١٤ ـ ١١٥. وانظر ما نقله في هذا الصدد عن كل من عبد اللَّه بن عباس وسعيد بن جبير والضحاك ومالك وغيرهم... والرازي، فخر الدين أبو عبد اللَّه محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبرستاني. التفسير الكبير. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. لا ت. ج١٨ ص٧٦. والآجري، المحدث الفقيه أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي. الشريعة. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٩٣م. ص١٤.

(٣) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص٦٧.

(٤) ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ج٥ ص٦٦.

(٥) هو إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشهير بالشاطبي. الأصولي المحقق الحافظ، من أهل غرناطة. كان من أئمة المالكية وبلغ رتبة الاجتهاد، كان حريصاً على اتباع السنة والدعوة إليها ومخالفة البدعة ومحاربتها، ووقع له في ذلك حوادث مع بعض مشايخ وأهل زمنه. أخذ عن ابن =

أحدها: أن الآية اقتضت أن أهل الاختلاف المذكورين مباينون لأهل الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ فإنها اقتضت قسمين: أهل الاختلاف والمرحومين، فظاهر التقسيم أن أهل الرحمة ليسوا من أهل الاختلاف وإلا كان قسم الشيء قسيماً له ولم يستقم معنى الاستثناء.

الثاني: ورد قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ فظاهره أن وصف الاختلاف لازم لهم حتى أطلق عليهم لفظ اسم الفاعل المشعر بالثبوت وأهل الرحمة مُبَرَّؤُون من ذلك لأن وصفَ الرحمةِ ينافِي الثبوتَ على المخالفة، بل إنْ خالَفَ أحدهم في مسألة فإنما يخالِف فيها تحرياً لقصد الشارع فيها حتى إذا تبين له الخطأ فيها راجع نفسه وتلافى أمره، فخلافه في المسألة بالعَرَضِ لا بالقَصْد[١].

هذا وقد يكون نُقِلَ عن بعضٍ قليلٍ من العلماء ـ ونظراً لما رأوا من التفرق أحياناً والتشرذم بدعوى الاختلاف ـ أنهم اندفعوا نحو التشدد في موقفهم من الخلافيات، بل حتى رفض مشروعيتها استدلالاً ببعض الآيات والأحاديث التي جاءت في معرض التطرق لهذا الموضوع كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ. . .﴾ [آل عمران: ١٠٥] وأقرانه، وكقوله ﷺ الذي رواه عبد اللَّه بن عمر (رضي اللَّه عنهما)، قال: هَجَرْتُ إلى رسول اللَّه يوماً قال: فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية فخرج علينا رسول اللَّه يُعرَفُ في وجهه الغضب فقال: «**إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب**»[٢] وقوله أيضاً الذي رواه جندب بن عبد اللَّه البجلي (رضي اللَّه عنه): «**اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا**»[٣].

= الفخار البيري وأبي القاسم السبتي وأبي عبد اللَّه التلمساني وأبي عبد اللَّه المقري. من كتبه (الموافقات في أصول الفقه) وهو من أعظم كتب الأصول فائدة، صاغ فيه هذا العلم بناء على نظرية (دفع المفسدة وجلب المصلحة) التي جاءت من أجلها الشريعة الغراء، كان من أعظم من أظهر ذلك بهذا الشكل والوضوح، وإن لم يكن أولهم فكان له بارز الأثر في أغلب مصنفي علم الأصول من بعده. وكتاب (الاعتصام) وهو من أنفع الكتب التي تطرقت لمعالجة مسألة البدعة وأحكامها. و(الجمان في مختصر أخبار الزمان) وغيره. . . توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: الإمام التنبكتي، أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر المعروف ببابا التنبكتي. نيل الابتهاج بتطريز الديباج ـ ذيل كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب للإمام ابن فرحون، قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد المالكي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ص٤٦ ـ ٤٩ بتصرف. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٧٥ بتصرف.

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٦٩.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن (١)، حديث رقم (٢ ـ ٢٦٦٦). وأحمد في مسنده. ج١ ص٤٠١.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب فضائل القرآن (٦٩)، باب اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم (٣٧)، حديث رقم (٥٠٦٠). ومسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب النهي =

كما عمد هؤلاء إلى تأييد رأيهم بما يلي:

ـ ثبوت الناسخ والمنسوخ، ولو كان الاختلاف في الدين، لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ فائدة، لأن النسخ يرفع التعارض بترك العمل بأحد النصين.

ـ وجود الخلاف يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الخلاف معناه وجود أدلة متعارضة ـ افعل ولا تفعل ـ وهذا لا يُتصور، إذ لا يحصل به مقصود الشارع.

ـ القول بوجود الخلاف يرفع باب الترجيح بين الأدلة، وقد اتفق العلماء على إثبات الترجيح إن لم يمكن الجمع.

أما بخصوص النصوص المذكورة وأقرانها التي في معناها فالذي يَظْهَرُ من مخالفة بعض العلماء حول مشروعية الخلاف بناء عليها أنه خلاف لفظي ليس إلا، ذلك أَنَّ مَنْ ذَمَّ الخلافَ بناء على النصوص المذكورة نَظَرَ إلى ما يتبعه من عصبية المختلفين ولجاجهم في الخصومة وتراشقهم بسهام اللدد في الجدل حتى ينتهي بهم ذلك إلى التفرق والتناحر[(١)]. وذلك لا علاقة له بخلاف في الاجتهادات له مسوغاته من جهة، ولا ينتقل المختلفون فيها إلى مربع المشاحنات والعصبيات والتناحر.

وأما الاستدلالات الثلاثة التي أيدوا بها رأيهم فلا يمكن لها أن ترفع مشروعية الاختلاف، ذلك أنها تتعلق بنفي الاختلاف في نصوص الشريعة وهذا كلام مسلَّمٌ لا يمكن لمُسْلِمٍ أن يخالِف فيه، أما موضوعنا فإنه يتكلم عن مشروعية الاختلاف في الأحكام المستنبطة اجتهادياً من قِبَلِ العلماء من نصوص الشريعة، وشتان بين هذا وذاك. ثم إن الترجيح من حيث المبدأ ممكن في وضع كهذا.

أما الأغلوطة الثالثة فمدارها الجهل، ودواء الجاهل التعلم، ويكفيه أن يعلم أنه عدا كتب العلماء في العقائد والفقهيات التي لم يَخْلُ أغلبُها من اختلاف، فإن تقدير عدد الكتب المعروفة لدينا في هذا العصر والتي أُفردت للمسائل الخلافية ـ وخاصة الفقهية لأنها حظيت بأغلب الاهتمام في هذا الجانب ـ يناهز المئة وستين كتاباً إن لم يكن أكثر[(٢)]. فهل بعد هذا من شك في وجود الخلافيات؟

= عن اتباع متشابه القرآن (١)، حديث رقم (٣ ـ ٢٦٦٧). والدارمي في سننه. كتاب فضائل القرآن (٢٣)، باب: إذا اختلفتم بالقرآن فقوموا (٧)، حديث رقم (٣٣٥٩). وغيرهم...

(١) التركي، الدكتور عبد اللّٰه بن عبد المحسن. أسباب اختلاف الفقهاء. ص٣٤.

(٢) إن استعراض كتابي كشف الظنون وإيضاح المكنون ـ وقد جمعا تقريباً أغلب المعروف من المصنفات الشرعية ـ يعطينا هذه النتيجة، وأغزر هذا النتاج كان في القرن السادس حيث ألف فيه سبعة وثلاثون كتاباً، ثم الخامس حيث ألف فيه تسعة وعشرون كتاباً، يليه السابع وقد ألف فيه عشرون كتاباً، يليه الرابع وفيه ألف سبعة عشر كتاباً، يليه الثامن وألف فيه ستة عشر كتاباً، يليه الثالث حيث عدد المؤلفات فيه اثنا عشر كتاباً ثم يأتي بعده القرن التاسع وقد صنف فيه تسعة =

هذا وحري أن يتوقف أهل العلم ملياً عند المقولة الداعية إلى نبذ المسائل الخلافية وعدم الأخذ بها بحجة أن وجودها يَصْبُغُ الشريعةَ بصبغة عدم الانضباط، كما يجعلها غير قابلة للتقنين، وبالتالي غير قابلة لأن تكون مرجعية للحكم في هذا العصر عصر القوانين والدساتير المنضبطة، خاصة وأن مُرَوِّجيها أو مُسْتَغِلِّيها غالباً ما لا تخلو بواطنهم من سوء النية في استعمالها، بدليل أنهم يجعلونها مطية لرفض تحكيم الشريعة في أيٍّ من شؤون الأمة بالمطلق. وهذا الأمر المبيت عند هؤلاء مع خطورته، إذ أنهم يبتغون من خلاله الإتيان على بنيان الشريعة والعمل على إلغاء اعتبارها أو تعطيل العمل بها في حياة الأمة من القواعد، لكنه مع ذلك يحمل في طياته بذور سقوطه، لأنه ينطوي على أغاليط تتعمد إظهار اختلاف الفقهاء كأنه اختلاف في الدين نفسه. وبيان الخلل في مقولتهم يتوقف على معرفة موقع الاجتهاد من الشريعة.

فالاختلاف نتاج للاجتهاد الصادر عن المجتهدين أنفسهم، وإنَّ عَمَلَ المجتهِدِ وإن بدا في ظاهرِهِ أنه تشريع لأن حكم اللَّه غير ظاهر في المسألة المجتهَدِ فيها، لكنه في حقيقته يبذل كل ما في وسعه للتعرف عليه والوصول إليه... كما أنه من المقرر أن شريعة اللَّه تعالى التي جاء بها محمد ﷺ قد اكتمل بناؤها قبل انتقال حاملها ومبلغها إلى الرفيق الأعلى... وإن ما حدث من اجتهاد فيما يسوغ فيه الاجتهاد من بعد الرسول المصطفى وحتى الآن بناء عليه ليس من قبيل إنشاء الأحكام الشرعية، وإنما هو من قبيل الإظهار والتطبيق... فالمجتهِدُ في الإسلام ليس من وظيفته التشريع أبداً[(١)].

أما معنى كون الحكم شرعياً أي أنه منسوب إلى الشارع، إما مباشرة بالكتاب والسنة، أو بواسطة الاجتهاد، إذ المجتهد يلتمس أحكام الشارع التي لم يُنَص عليها بواسطة الأمارات والأدلة الظنية، فهو باجتهاده مُظْهِرٌ لحكم اللَّه تعالى كاشِفٌ له[(٢)] ليس مثبتاً له ومشرِّعاً، فالمجتهد لا يحق له التشريع بمعنى إنشاء الأحكام الشرعية، بل ينحصر دوره في محاولة اكتشاف حكم اللَّه تعالى في المسائل المطروحة بين يديه. وهذا يفتح الباب أمام الاختلاف وتعدد الآراء وإمكانية إصابة بعض المجتهدين للحكم الشرعي دون الآخر. ولهذا لا تتحمل الشريعة تبعات اختلاف المجتهدين في محاولاتهم الكشف عن الحكم الشرعي الذي لم يقفوا عليه في نص قطعي أو إجماع، فصوابهم في

= كتب، ومثله في القرن العاشر، ثم لا يوجد في الحادي عشر شيء، وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر ألف في كل واحد منهما كتاب فقط، أما في القرنين الرابع عشر والخامس عشر فهناك كتب متعددة وأبحاث كثيرة في هذا الباب، لكن أهمها وأشهرها لا يتعدى السبعة. انظر: المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص١٧٣. لكنها تعدت ذلك في القرن الهجري الحالي.

(١) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٤٧ ـ ٣٤٨ بتصرف.

(٢) نفس المصدر. ص٣١ بتصرف.

ذلك إدراكٌ لحكم الشريعة ليس إلا، وخطؤهم فيه يكون منهم وليس من الشريعة، وبناءً عليه يمكن التعاطي مع الخلافيات على أنها اجتهادات مظنونة يصح الأخذ منها بحسب الضوابط والأمور الواجب مراعاتها عند التعاطي مع الخلافيات ـ وهو ما سيأتي بيانه لاحقاً ـ.

الاختلاف ظاهرة طبيعية الوجود:

هذا وإن كانت الحقيقة السابقة حول الخلافيات قد تقررت، فإن هناك حقيقة أخرى في الخلافيات مبنية عليها، لا تقل أهمية عنها، وهي أن الاختلاف في بعض الأحكام الشرعية الاجتهادية أمر طبيعي الوجود، ومَرَدُّ ذلك إلى أن أحد أمرين لا بد أن يكون صحيحاً، فإما أن يكون الخلاف أمراً طبيعياً في جسم الشريعة وتاريخ الأمة، يجب التسليم به، وبالتالي فالوقوع فيه أمر طبيعي ليس بمستغرَب، وإما أن يكون أمراً غير طبيعي في جسم الشريعة وتاريخ الأمة، وبالتالي يكون الوقوع فيه مستهجناً.

وفي هذا يحكمُ العلماءُ بصوابية النهج الأول، مستندين إلى صدور ذلك من الرعيل الأول من المسلمين وعدم إنكار النبي ﷺ لذلك منهم، ومستندين أيضاً إلى وجود الدافع إلى الاختلاف في حيثيات الشريعة نفسها. ومن مقتطفات أقوالهم في ذلك على سبيل المثال قول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إن الخلاف في المسائل الاجتهادية واقع لمن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ومن اتبعهم بإحسان، بحيث لا يصح إدخالهم في قسم المختلفين الذين وردت بحقهم الآية تذمهم: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ [هود: ١١٨ ـ ١١٩]. فلو كان المخالف منهم في بعض المسائل معدوداً من أهل الاختلاف المذموم بنص الآية لم يصح إطلاق القول في حقه إنه من أهل الرحمة، وعدم إطلاق هذا القول عليهم باطل بإجماع أهل السنة»[١]. ومنها أيضاً قول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «الاختلاف في الأحكام أكثر من أن ينضبط»[٢] وكذلك أيضاً ما رواه الإمام ابن عبد البر[٣] بسنده عن

---

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٧٠.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٤ ص١٧٣.

(٣) هو يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي المالكي، أبو عمر: من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ، أديب، بحاثة يقال له حافظ المغرب. ولد سنة ٣٦٨هـ. طلب العلم وله أكثر من ثلاثة وعشرين عاماً، لكنه طال عمره وتكاثر عليه الطلبة. سارت بتصانيفه الركبان وخضع لعلمه علماء زمانه. سمع من ابن طيفون وسعيد بن نصر وغيرهما، وممن أخذ عنه ابن حزم والحافظ أبو علي الغساني وغيرهما. . . كان إماماً ثقة متقناً متبحراً صاحب سنة واتباع. وكان أولاً ظاهرياً ثم تحول مالكياً مع ميل بَيِّنٍ إلى فقه الشافعية في بعض المسائل. وكان في أصول الديانة على مذهب السلف لم يدخل في علم الكلام. وبلغ رتبة الاجتهاد. ولد بقرطبة، ورحل رحلات طويلة غربي الأندلس وشرقها، وولي قضاء لشبونة وشنترين. من كتبه (الاستيعاب) في تراجم =

يحيىٰ بن سعيد[١] قوله: «ما برح أولو الفتوى يفتون فيُحِل هذا ويُحَرِّمُ هذا، فلا يرى المُحَرِّمُ أن المُحِلَّ هَلَكَ لتحليله، ولا يرى المُحِلُّ أن المُحَرِّمَ هَلَكَ لتحريمه»[٢]، بل يذهب بعض السلف إلى القول: «لا يعذِّبُ اللَّه بمسألة اختُلف فيها»[٣].

ولقد كان العلماء المقبولون عند الأمة يختلفون في اجتهاداتهم تبعاً لاختلافهم في الدليل، وقد كان من طبيعة هذا الواقع أنهم أحياناً تتعدد آراؤهم حتى تربو في المسألة الواحدة على العشرة أقوال!! وأحياناً تجد في المسألة الواحدة كل الأقوال التي تقتضيها القسمةُ العقلية، وكلُّ قول منها يَخْرُجُ من طيات مفاهيم مأخوذة من شريعة الإسلام، ومن أمثلة ذلك اختلافهم في المكره على قتل مسلم، هل يجب القصاص على المكرِه

= الصحابة و(جامع بيان العلم وفضله) و(الانتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء) يقصد مالكاً والشافعي وأبا حنيفة. و(التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) وغيرها... توفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٨ ص١٥٣ ـ ١٥٧. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص٢٤٠.

(١) هو يحيىٰ بن سعيد بن فروخ، أبو سعيد القطان التميمي. القاضي الحافظ أمير المؤمنين في الحديث. ثقة حجة، من أهل البصرة. سمع من خلق كثير منهم هشام بن عروة وعطاء بن السائب وسليمان الأعمش وشعبة والثوري وغيرهم. وروى عنه خلق كثير أيضاً منهم سفيان الثوري وشعبة ومعتمر بن سليمان ـ وهم من شيوخه ـ وعبد الرحمٰن بن مهدي وغيرهم... ولي القضاء بالمدينة في زمن بني أمية وولي قضاء الحيرة لبني العباس. من كبار علماء الحديث في عصره وقد تواترت أقوال جهابذة العلماء في فضله وعلمه نذكر منها ما قاله فيه ابن المديني: ما رأيت أحداً أعلم بالرجال من يحيىٰ بن سعيد. وقال فيه ابن سعد: كان ثقة مأموناً رفيعاً حجة. وقال فيه النسائي: أمناء اللَّه على حديث رسول اللَّه ﷺ: شعبة ومالك ويحيىٰ القطان. وقال فيه ابن حنبل: إليه المنتهى في التثبيت. وقال فيه أيضاً: انتهى العلم إلى أربعة: ابن المبارك ووكيع ويحيىٰ القطان وعبد الرحمٰن، فأما ابن المبارك فأجمعهم وأما وكيع فأسردهم وأما يحيىٰ فأتقنهم وأما عبد الرحمٰن فجهبذ. اشتهر بورعه وتقواه وتواترت النقولات في حقه بهذا أيضاً منها ما نقل عن ابن معين قوله: كان يحيىٰ بن سعيد إذا قُرِئ عنده القرآن سقط حتى يصيب وجهه الأرض. وكثيراً ما كان يسقط مغشياً عليه إذا تلي عليه القرآن. قيل له في مرضه: يعافيك اللَّه إن شاء اللَّه. فقال: أَحَبُّهُ إليَّ أَحَبُّهُ إلى اللَّه. كان يفتي بقول أبي حنيفة. لم تعرف له تآليف إلا كتاب المغازي. توفي سنة ١٩٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٩ ص١٧٥ ـ ١٨٨. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص١٤٧.

(٢) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٨٠.

(٣) العجلوني، المفسر المحدث إسماعيل بن محمد. كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. بيروت ـ دمشق. مؤسسة مناهل العرفان ـ مكتبة الغزالي. لا ت. ج٢ ص٣٧٤. وقال فيه السخاوي: أظنه من كلام السلف، ولا أصل له في المرفوع، انظر: السخاوي، الإمام الحافظ المؤرخ الفقيه شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. صححه وعلق عليه عبد اللَّه الصديق، قَدم له وتَرجم للمؤلف عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. ص٤٧١.

الذي أعطى الأمر، أم المكرَه الذي باشر القتل بيده، أم ماذا؟[١]

ففي هذه المسألة يأتي الإمام ابن قدامة المقدسي[٢] بالأقوال التالية، قال: «يجب القصاص على المكرِه والمكرَه جميعاً، وبهذا قال مالك» (ت١٧٩هـ). . .

وقال أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) ومحمد (ت١٨٩هـ): يجب القصاص على المكرِه دون المباشِر لقوله ﷺ الذي رواه أبو ذر (رضي اللَّه عنه): «**إن اللَّه تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٣]، ولأن المكرَه آلة للمكرِه بدليل وجوب القصاص على المكرِه ونقل فعله إليه فلم يجب على المكرَه، كما لو رمى به عليه فقتله.

وقال زفر[٤]: يجب على المباشِر دون المكرِه، لأن المباشرة تقطع حكم السبب، كالحافر مع الدافع والآمر مع القاتل.

---

(١) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص١٢٥.

(٢) هو عبد اللَّه بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، أبو محمد، العلامة موفق الدين. فقيه من أكابر الحنابلة وأحد أعمدة المذهب، ويروى أنه بلغ رتبة الاجتهاد. أخذ عن هبة اللَّه بن الحسن الدقاق وأبي زرعة بن طاهر وعلي بن تاج القراء وغيرهم. . . وسمع عنه أبو شامة وابن النجار والجمال ابن الصيرفي والتقي ابن الواسطي والعماد ابن بدران. كان حسن الأخلاق لا يكاد يراه أحد إلا مبتسماً. من مصنفاته (المغني) في الفقه الحنبلي، وهو من أهم مراجع هذا المذهب، و(ذم ما عليه مدعو التصوف) و(ذم الموسوسين) و(لمعة الاعتقاد) و(ذم التأويل) وغيرها. . . ولد في جماعيل، قرية من قرى نابلس سنة ٥٤١هـ، وتعلم في دمشق ورحل إلى بغداد فمكث فيها أربع سنين، ثم عاد إلى دمشق وتوفي فيها سنة ٦٢٠هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٢٢ ص١٦٥ ـ ١٧٠. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٦٧.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب الطلاق (١٠)، باب طلاق المكره (١٦)، حديث رقم (٢٠٤٣). وأخرجه بلفظ آخر «إن اللَّه وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» في نفس الكتاب والباب. حديث رقم (٢٠٤٥). والبيهقي في السنن الكبرى. ج١ ص٦٠، باب جامع الإيمان. والطبراني في المعجم الصغير. ج٢ ص٥٢. حديث رقم (٧٦٥). وقال فيه الإمام السيوطي: حديث صحيح. انظر: المناوي، الإمام عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٢ ص٢١٩.

(٤) هو زفر بن الهذيل بن قيس البصري، أبو الهذيل: الفقيه المجتهد الرباني. من أصحاب أبي حنيفة. ولد سنة ١١٠هـ. أصله من أصبهان، أقام بالبصرة وولي قضاءها وتوفي بها. جمع بين العلم والعبادة. أستاذه الأول الإمام أبو حنيفة، وأخذ بالإضافة إليه عن الأعمش ومحمد بن إسحاق وحجاج بن أرطأة وغيرهم. وأخذ عنه حسان بن إبراهيم الكرماني وعبد الواحد بن زياد والحكم بن أيوب وغيرهم. كان أولاً من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي وهو قياس الحنفية، حتى غلا فيه، وخالف أستاذه أبا حنيفة في كثير من المسائل بناء عليه، حتى قيل فيه أينما تجد القياس تجد زفر عنده، ومع ذلك أُثِرَ عنه قوله: نحن لا نأخذ بالرأي ما دام أثر، وإذا جاء الأثر تركنا الرأي. قال فيه الذهبي: هو من بحور الفقه وأذكياء الوقت. تفقه بأبي حنيفة وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويتقنه. توفي سنة ١٥٨هـ. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص٧٥ ـ ٧٦. والذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص٣٨ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٤٥.

وقال الشافعي (ت٢٠٤هـ): «يجب على المكرِه، وفي المكرَه قولان. . . وقال أبو يوسف[١]: لا يجب على واحد منهما، لأن المكرِه لم يباشر القتل فهو كحافر البئر، والمكرَه مُلجأ أشبه الرمي به على إنسان»[٢].

وبالتالي فإن الاختلاف حقيقة طبيعية الوقوع لا بد من التسليم بها وعدم إنكارها. وهكذا فإن الاختلاف في المسائل الاجتهادية واقع من زمن الصحابة إلى الآن مروراً بالتابعين وتابعي التابعين، ولم يَعِبْ ذلك أحد منهم، وبالتالي فإنه بالصحابة اقتدى مَنْ بعدَهم في توسيع الخلاف. بناء على ذلك لا يُسَلَّمُ تجاوزُ الخلافيات جملة وتفصيلاً والإتيان بآراء جديدة، لأن هذا الجديد طالما لم يمكنه أن يدحض الآراء الأخرى السابقة ـ القائمة على الدليل ـ بالدليل والبرهان الأرجح ـ ولن يمكنه ذلك في كثير من المسائل كما أثبتت التجارب[٣] ـ فإنه سيُعَقِّد المسألةَ أكثر، إذ لن يعدو أن يكون رأياً أو

---

(١) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف. الإمام المجتهد العلامة المحدث قاضي القضاة. صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ. تفقه بالحديث والرواية ثم لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي. وممن أخذ عنهم أيضاً وسمع منهم هشام بن عروة ويحيىٰ بن سعيد الأنصاري وعطاء بن السائب والأعمش وغيرهم. . . وممن أخذ عنه محمد بن الحسن الشيباني ومُعلى بن منصور وهلال الرأي وابن سماعة وسمع منه يحيىٰ بن معين وأحمد بن حنبل وأسد بن الفرات وعلي بن الجعد وغيرهم. ولي القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد ومات في خلافته ببغداد وهو على القضاء. وهو أول من دعي (قاضي القضاة). وأول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة. كان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. وبلغ رتبة الاجتهاد، نسبه بعضهم للاجتهاد المطلق والبعض الآخر للاجتهاد المنتسب، والأرجح أولهما واللَّه أعلم. . قال فيه ابن معين: ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف. من كتبه (الخراج) و(أدب القاضي) و(الآثار) وهو مسند أبي حنيفة، و(النوادر) وغيرها. . . مات سنة ١٨٢هـ. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص٢٢٥. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص١٩٣ بتصرف.

(٢) ابن قدامة المقدسي. المغني. ج٩ ص٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٣) يقول الإمام ابن الوزير في حق بعض المسائل الخلافية العقائدية: « . . .من أمارة عدم اليقين فيها استمرار الخلاف بعد البحث من الأذكياء من أهل الإنصاف ومن علماء الإسلام، ولا تحسبن أن العلة في ذلك دقتها، بل العلة عدم الطريق إلى معرفتها، يوضح هذا أن علم الحساب والفلك وتسيير الشمس والقمر ومعرفة أوقات الكسوفين ـ يقصد الخسوف والكسوف ـ من أدق العلوم، ومع دقته فإن غالبه صحيح متفق عليه بين العارفين له. . . وعكس ذلك علم النجوم في حدوث الحوادث، فإن غالبه باطل ـ إن لم يكن كله ـ لأنها لم تصح منه المقدمات، فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لا على دقتها» ابن الوزير. إيثار الحق على الخلق. ص١٣. وإذا كان من غير الممكن الوصول إلى الحسم بترجيح رأي على آخر في بعض المسائل الخلافية العقائدية نظراً لعدم إمكانية ذلك من خلال الدليل، فما يمنع أن ينسحب ذلك على المسائل الخلافية الفقهية، بل هما في ذلك سواء لاتحاد الدافع.

مذهباً آخرَ ليس إلا، وبالتالي يُعَاوَدُ الوقوعُ فيما أُرِيدَ الخروجُ منه.

هذا ويقتضي الإنصافُ عند ذكر حالِ من أراد الخروجَ من الخلافيات جملةً أن يُشار إلى أن أهل النوايا الحسنة منهم قد كانت عندهم حجج ومسبِّبات تتفاوت بين ما له حظ من الاعتبار والأبعاد المحقة وما لا، وهي التي دفعتهم نحو ذلك الموقف، حيث يتفاوتون بين مَنْ دَفَعَهُ إلى ذلك خوفُه من حصر الدين بمذهب من المذاهب والتعصب له سواء ما وافق منه الأدلة الشرعية أم لم يوافق، أو من كان دافعه ما يُرى من تفرق بين بعض المسلمين باسم الاختلاف المذهبي ولو كان ذلك على حساب وحدة الأمة ومصالحها وحاضرها ومستقبلها، ووصولاً إلى من كان دافعه ظنه بالاختلافات العلمية أنها آراء شخصية في دين اللَّه عز وجل.

لكن هذه الدوافع ـ ورغم وجاهة بعضها، ومع أملنا في أن يأتي يوم يسود فيه الاتفاقُ في الاجتهاد بدلاً من الاختلاف، ومع قناعتنا التامة بضرورة التقريب في وجهات النظر بين المختلفين، وذلك ممكن في كثير من المسائل، ومع رؤيتنا بضرورة التمهيد لحصول التوافق في أكبر قدر ممكن منها (لأنه يستحيل أن يتحقق في كل القضايا الخلافية) والعمل لذلك خطوة تلو الأخرى، وإيجاد القناعة بهذا التوافق بين الناس المختلفين وغير المختلفين عوامهم ومثقفيهم وحتى بعض علمائهم، إلا أن هذه الدوافع لا ترقى أبداً إلى مستوى إسقاط الخلافيات بالمطلق، فصحيح أن التعصب للمذهب وتفرق المسلمين بسببه يشوهان صورة الاجتهادات وقيمتها العلمية عند بعض المخالفين، خاصة ممن تتحكم بهم العصبيات، لكن تجاوز الخلافيات بالمطلق بناء على ذلك يحمل في طياته خللين فادحين هما أخطر من ذلك التشويه المرفوض أصلاً:

أولهما: أنه يوقع في إشكال كبير نظراً لعدم قابليته للتطبيق في واقع المسلمين المعاصر والمنظور، ولا يحقق ما يُنْشَدُ من تجفيفٍ لمنابع العصبية المذهبية والفرقة بين المسلمين، بل يتحقق العكس، فمع وجود قطاعات كبيرة من عوام المسلمين لا يمكنها القبول بذلك، وإلى أن يتم لهذه الأمة الاتفاق في كل ـ أو أغلب ـ مسائلها العقائدية والفقهية الاجتهادية ـ إن قدّر لها المولى ذلك ـ لا بد من التعاطي والتعامل مع واقع الخلافيات لا رفضه وإلا ازدادت فرقة الأمة، فطالما أن الخروج من الخلافيات لن يكون إلى فراغ، بل إلى اجتهادات معينة سواء أكانت مختارات من المذاهب والآراء السابقة، أم آراء واجتهادات مُحْدَثَةٍ، فإن هذا لن يساهِم في حلٍّ وتبسيط الإشكال، بل لن يكون ـ وكما ذُكر قبلاً ـ إلا زيادة مذهب آخر أو مذاهب ليس إلا!! وبالتالي ازدياد حدة الصراعات بدلاً من القضاء عليها. ولا يقال هذا إرضاء للعامة، فالدين ما كان أبداً تبعاً لهم ولا لغيرهم، لكن الداعي إلى ذلك هو عدمُ توسيعِ رقعة الصراعات، وتضييقُها قدر الإمكان، وهذا أمر مطلوب عقلاً وواجب شرعاً.

وثانيهما: أن الخلافيات ليست كلها قابلة للحسم والخروج منها برأي واحد، إذ أن منها ـ على سبيل المثال ـ ما توجبه الأدلةُ نفسُها بحيث لا يمكن الترجيح بين رأي وآخر لعدم رجحان دليل أيٍّ منهما على الآخَر. كما أن منها ما هو خلاف تنوع كلُّه مرادٌ من الدليل. ومنها ما هو اختلاف باعتبار حال الواقع الذي تُوَجَّهُ إليه الفتوى وهكذا. . .

هذا فضلاً عن أن التعصب لمذهب ما أمرٌ ليس من أصل المذاهب ولا من صنيع أصحابها، بل هو نتاجُ بعض من تبعوها، وإلغاء هذا النتاج لا يكون بإلغاء الأصل. فها هو الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) يصرح قائلاً: «إذا قلت قولاً يخالف كتاب اللَّه تعالى وخبر الرسول ﷺ فاتركوا قولي» والإمام مالك (ت١٧٩هـ) يصرح قائلاً أيضاً: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه» وبمثل هذا يقول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «كل مسألة صح فيها الخبر عن رسول اللَّه ﷺ عند أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد مماتي» وأيضاً الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): «من رد حديث رسول اللَّه ﷺ فهو على شفا هَلَكَة»[١]. فهذه أقوالهم صريحة في اجتناب العصبية متى وُجِدَ الدليلُ المخالِفُ الأقوى، ولا يصح أبداً أن يُحمَّلُوا ما لم يقولوا أو يفعلوا.

وبعد، فإنه من الأَوْلى أن يندفع الذين يرون ما حصل من سلبيات عند بعض المقلِّدين بناء على الخلافيات إلى التعاطي الإيجابي معها بتنقيحها والتنقيب عن أرجحها ما أمكن، وتقريبِ وجهات النظر، وبيانِ ما يَنفعُ الأمةَ من آراء العلماء في المرحلةِ التي تحياها والموقعِ الذي تَحِلُّ فيه، وهم بهذا يكونون قد أدوا قسطاً كبيراً من مهمة سد الفجوة بين المختلفين، وساهموا أكبر مساهمة في تصويب الرؤية تجاه القضايا المعاصرة المُلحة التي تلامس جوهرَ الإسلام ووجودَ المسلمين على ظهر الأرض، هذا من جهة، وإلى العمل من جهة ثانية على محاربة العصبية المذهبية بدلاً من التعاطي السلبي برفض الاجتهادات السالفة مطلقاً، لأن في هذا الرد تمرداً وخروجاً على جانب من تاريخ الأمة وفكرها وحضارتها، والأممُ التي يتخلى أبناؤها عن تاريخهم وتاريخها لا بد أن يعيشوا تيهاً وفراغاً فكرياً وحضارياً وحتى انتمائياً إلى أن يملأه فكرٌ وحضارةٌ غيره، فتكوين الأمم وعناصر وجودها لا يمكن أن يتحقق دون هذه البدهيات الأولية، وإننا لن نجد أفضل من نتاج أمتنا الاجتهادي الذي يشكل حيزاً مهماً من فكرنا

---

(١) انظر: العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص٢٩ ـ ٣١. كما ذُكِرَ أعلاه فقد تم الاستعانة بهذه النصوص لبيان حرص الأئمة الأعلام على اجتناب العصبية منهم وممن يتلوهم، لكن لا داعي للتطرق هنا إلى قاعدة (متى صح الحديث فهو مذهبي) ـ التي هي العنوان الجامع لهذه الأقوال المأثورة ـ وكيفية تطبيقها وضمن أي مجموعة من القواعد الشرعية الأصولية الأخرى يأتي موضعها، فليس هنا موضع هذا البحث، ولكن سيأتي بيانه لاحقاً، في الباب الثاني. الفصل الرابع.

وحضارتنا وانتمائنا. ولا يقال هنا إن هذا التراث مليء بالمفاسد، بل على العكس فإن الخير في هذه الأمة هو الغالب، وبالتالي فإن الخير في تراثها وتاريخها هو الغالب، وهذه الاجتهادات التي وقع الاختلاف فيها هي بشكل عام مما تَعَبَّدَ المسلمون بها طوال قرون، فلا يُحكم عليها بالسلبية على وجه الإطلاق والشمول، وإلا فكيف يستقيم هذا الحكم وهي أمة الشهود على باقي الأمم إن كان ما بين أيديها من منهاج واجتهاد هو غير الحق والحقيقة؟ بل وكيف يستقيم هذا الحكم والرسول ﷺ هو القائل: «**الخير فِيَّ وفي أمتي إلى قيام الساعة**»[1] فهل تكون أمة خيرٍ ومنهجُها والتشريعاتُ التي هي عليها ليست كذلك؟! صحيح أنه قد توجد بعض الاجتهادات التي تحتاج إلى إعادة نظر أو أن منها ما يجب قراءته بما يوافق هذا العصر أو أن منها الخاطئة أو حتى الشاذة، لكن الغالب ليس كذلك، والعبرة دائماً بالأعم والأغلب لا بالاستثناءات.

ومن جهة أخرى فإن ظهور الاختلافات العلمية والآراء الفقهية لبعض الناس ـ وخاصة ممن لم يؤتوا من علم الشريعة إلا حظاً قليلاً ـ وكأنها آراء شخصية في دين اللّه عز وجل، ومن أجل ذلك تعددت واختلفت... حتى تصورها بعضهم ديناً جديداً يقابل الكتاب والسنة يجب على المسلم طرحه عرض الحائط، فإن النظر المتمعن والفاحص يجد أنها ليست إلا بياناً لأحكام الكتاب والسنة كما فهمها الأئمة من الأدلة الشرعية وذلك بعد أن بَذَلَ كُلٌّ منهم جهده واستفرغ وسعه في جمع الأدلة وتمحيصها. فكانت هذه الآراء ثمرات متعددة لشجرة واحدة هي شجرة الكتاب والسنة، وليست بثمرات لشجرات مختلفة... ومن هنا كان الفرق شاسعاً بين عامة المسلمين الذين يتبعون في دينهم أقوال أئمتهم المستنبطة من الكتاب والسنة كما أمرهم اللّه تعالى بقوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] وبين أهل الكتاب الذين يتبعون في كثير من أمر دينهم أقوال رهبانهم وأحبارهم الصادرة من تلقاء أنفسهم والمخالفة لأمر ربهم والذين ندّد اللّه بهم بقوله سبحانه: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١] وبيَّنه رسول اللّه ﷺ حين دخل عليه عدي بن حاتم الطائي (رضي اللّه عنه) وهو يقرأ هذه الآية فقال عدي: فقلت: إنهم لم يعبدوهم!؟ فقال: «**بلى إنهم حرموا عليهم الحلال وأحلوا لهم الحرام فتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم**»[2][3].

---

(١) قال السخاوي: قال شيخنا: لا أعرفه، لكن معناه صحيح لقوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي... إلخ الحديث**» وهو حديث صحيح. ينظر في هذا: السخاوي. المقاصد الحسنة. ص٢٠٨. ومقصوده بشيخه هو الإمام ابن حجر العسقلاني.

(٢) أخرج الترمذي في سننه بنحوه. كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب ومن سورة التوبة (١٠)، حديث رقم (٣٠٩٥). وقال: هذا حديث غريب. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى. باب ما يقضي به القاضي. ج١٠ ص١١٦.

(٣) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلافات (حقيقتها، نشأتها، أسبابها... =

وصحيح أن مما ساعد على إيجاد هذا التصور الخاطئ هو موقف بعض المتعصبين لآرائهم التي أنزلوها فوق منزلتها وعكفوا عليها وردوا غيرها من جهة، ومن جهة أخرى تجريد هذه الآراء في كثير من كتب المتأخرين ـ الذين فشت في كثير منهم روح التقليد والعصبية أحياناً ـ عن الأدلة طلباً للاختصار فظهرت للناظر البعيد عن معرفة طبيعة هذه الكتب الشرعية كأنها آراء شخصية مجردة عن أصولها الشرعية[١]، علماً بأن كثيراً من هذه الكتب معتَمَدٌ ومنتشِرٌ بشكل واسع بين المسلمين، إلا أن الصحيح أيضاً أن علماء الأمة لم يَدَّعوا أن أقوالهم دين يُتَّبَعُ من غير نظر، وما دعوا الناس إلى اتِّباعهم كيفما اتفق سواء أوافق قولُهم مجملَ الأدلة في المسألة أم لا، بل إنهم دعوا إلى اتباع الدليل الموصل إلى الحق ولو خالف اجتهادَهم[٢].

لذا لم يقل أحد منهم: إن خلافه مع الآخر هو اختلاف في الدين، وفي هذا يقول الإمام البطليوسي[٣]: «إن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق نفسه»[٤] لذا لم يعتبر أحد من العلماء أن آراءه أو آراء أئمته أديان تُتَّبع، بل هي اجتهادات لمعرفة الحق نفسه، فقد يخطئه بعضهم ويصيبه بعض آخر وهكذا...

أما تجريد كثير من كتب المتأخرين عن الأدلة فقد كان من أجل الاختصار، اعتماداً من مؤلفيها على أنه يوجد في المذهب كتب استوفت شرح الأدلة، وإنما جردوها من الأدلة تيسيراً واختصاراً على المتعلمين، إذ أنك أحياناً تجد الكتاب الذي

= إلخ). حلب ـ سوريا. مكتبة الهدى. ط١. ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م. ص١٦ ـ ١٨ باختصار وتصرف.

(١) نفس المصدر. ص١٦ بتصرف.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. لا م. دار الفكر العربي. ١٩٨٩م. ص٣٠١ بتصرف.

(٣) هو عبد اللّه بن محمد ابن السيد، أبو محمد البطليوسي. من العلماء باللغة والأدب. ولد ونشأ في بطليوس في الأندلس. وولادته كانت سنة ٤٤٤هـ. وتوفي في بلنسية في الأندلس. أخذ علومه عن أخيه علي بن محمد وعن أبي بكر عاصم بن أيوب البطليوسي وعن أبي سعيد الوراق وأبي علي الغساني. ضرب في الآداب من شعر وكتابة وتأليف، وفي علوم اللغة وفي الأصول والفقه والحديث، كما اعتنى بقضايا الفلسفة والمنطق وعلم الكلام. كانت له علاقات جيدة مع العديد من ملوك الطوائف في الأندلس. من مصنفاته (الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم) وهو كتاب جيد في بابه و(الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبة) و(الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة) وغيرها... توفي سنة ٥٢١هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٢٣. ومقدمة محقق كتابه الإنصاف للمحقق الدكتور محمد رضوان الداية.

(٤) البطليوسي، الإمام أبو محمد عبد اللّه بن محمد ابن السيد البطليوسي الأندلسي. الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم. صححه وضبطه أحمد عمر المحمصاني. مصر. مطبعة الموسوعات. ١٣١٩هـ. ص٧.

يحوي الآلاف من المسائل في مئتي صفحة مثلاً، فلو أن هذه المسائل كان لا بد من ذكر دليل كل منها ومناقشة الآخرين في أدلتهم عند كل مسألة لبلغ حجم مثل هذا الكتاب ألوف الصفحات، وعندئذٍ من يقرؤه؟!(١).

المسلمات التي بناءً عليها كان الاختلاف ظاهرة طبيعية الوجود:

لما كانت وقائع الحياة في تجددٍ وتطورٍ دائمين لذا لم يكن من بد للشريعة إلا أن تواكب هذه الحركة وتطوراتها، ولمَّا كانت النصوص محدودة، والوحيُ قد توقف، فقد كان لا بد من وجود الفقهاء ليقوموا بالكشف عن أحكام الشريعة في هذه المتغيرات واستنباطها من أصول الشريعة. وطالما أنهم لم يُكتب لهم الكمال أو العصمة فقد كان طبيعياً أن يخالِف بعضُهم بعضاً، ولماذا يُستغرب ذلك إذا وُجدت مسبباته التي تجعل الاختلاف لا مندوحة عنه؟ أوليس الاختلاف قد وقع بين الملائكة عليهم السلام. وقد ذكر القرآن الكريم اختلافهم، وذلك بقوله تعالى على لسان نبيه المصطفى ﷺ: ﴿مَا كَانَ لِيَ مِنْ عِلْمٍ بِٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰٓ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [ص: ٦٩]، كما ذكره النبي ﷺ في الحديث الذي رواه أبو سعيد الخدري (رضي اللّه عنه) عن القاتل مئة نفس أنه قد اختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب حتى أرسل اللّه تعالى ملكاً يحكم بينهم(٢)، ثم أوليس الاختلاف قد وقع أيضاً بين الأنبياء أنفسهم، وقد سطر لنا القرآن الكريم اختلاف موسى وهارون النبيين الأخوين عليهما الصلاة والسلام في موضوع السامري إلى حد أن موسى قد أخذ بلحية أخيه و: ﴿قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓاْ ۝ أَلَّا تَتَّبِعَنِ ۖ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ۝ قَالَ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِى وَلَا بِرَأْسِىٓ ۖ إِنِّى خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِى﴾ [طه: ٩٢ ـ ٩٤].

---

(١) حوى، الشيخ سعيد. جولات في الفقهين الكبير والأكبر. عمَّان ـ الأردن. دار الأرقم. ط١. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص١٣٢ باختصار.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠)، باب (٥٤)، حديث رقم (٣٤٧٠). ومسلم في صحيحه. كتاب التوبة (٤٩)، باب قبول توبة القاتل (٨)، حديث رقم (٤٦ـ٢٧٦٦). وابن ماجه في السنن. كتاب الديات (٢١)، باب هل لقاتل مؤمن توبة (٢)، حديث رقم (٢٦٢٢). والحديث نصه: «**كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفساً فسأل عن أعلم أهل الأرض فدُل على راهب فأتاه فقال: إنه قتل تسعة وتسعين نفساً فهل له من توبة فقال: لا فقتله فكمّل به مائة ثم سأل عن أعلم أهل الأرض فدُل على رجل عالم فقال: إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة فقال: نعم ومن يحول بينه وبين التوبة؟ انطلِق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناساً يعبدون اللّه فاعبد اللّه معهم ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء. فانطلَق حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة: جاء تائباً مقبلاً بقلبه إلى اللّه وقالت ملائكة العذاب: إنه لم يعمل خيراً قط فأتاهم مَلَكٌ في صورة آدمي فجعلوه بينهم فقال: قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيهما كان أدنى فهو له. فقاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التي أراد فقبضته ملائكة الرحمة**» قال قتادة: فقال الحسن: ذُكِرَ لنا أنه لما أتاه الموت نأى بصدره. واللفظ لمسلم.

وكذلك أيضاً ألم يختلف داود وسليمان الأب والابن عليهما صلوات اللّه وسلامه في حكم الغنم، كما ذكر القرآن الكريم[١]؟ ثم ألم يحاج آدم موسى في سبب خروجه من الجنة وهبوطه إلى الأرض كما ذكر ذلك النبي ﷺ[٢]؟ وليس المقصود بالاختلاف بأي حال التنازع والتخاصم، بل هو تعدد وجهات النظر أو تباين زوايا الرؤية للقضايا المطروحة، وتعدد الأحكام والآراء بناء عليها.

أما كون الاختلاف طبيعياً فذلك يعود إلى أسباب عديدة يمكن جمعها بثلاثة:

أولها: طبيعة الدين، إذ لو شاء اللّه لجعل الدين كله وجهاً واحداً، وصيغة واحدة لا تحمل خلافاً ولا تحتاج إلى اجتهاد، من حاد عنها قيد شعرة فقد كفر... أجل لو شاء اللّه تعالى أن يتفق المسلمون على كل شيء، ولا يقع منهم اختلاف في شيء، ولو كان فرعاً من الفروع، أو أصلاً من الأصول غير الضرورية، لأنزل كتابه كله نصوصاً محكمات قاطعات الدلالة، لا تختلف فيها الأفهام ولا تُتصور التفسيرات، ولكنه جل شأنه أراد أن يكون في كتابه المحكمات ـ وهن أم الكتاب ومعظمه ـ وفيه المتشابهات ـ وهن أقله ـ وفي ذلك ابتلاء من ناحية وشحذ للعقول لتجتهد من ناحية أخرى[٣].

---

(١) والآية نصها: ﴿**وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين * ففهمناها سليمان وكلاً آتينا حكماً وعلماً**﴾ [الأنبياء ٧٨ ـ ٧٩].

(٢) الحديث متفق عليه ونصه: عن أبي هريرة (رضي اللّه عنه) أن رسول اللّه ﷺ قال: «**احتج آدم وموسى. فقال له موسى: يا آدم أنت أبونا. خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. قال له آدم: يا موسى اصطفاك اللّه بكلامه وخط لك بيده. أتلومني على أمر قدره اللّه علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحج آدم موسى ثلاثاً**» أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب القدر (٨٢)، باب تحاج آدم وموسى عند اللّه (١١)، حديث رقم (٦٦١٤). ومسلم في صحيحه. كتاب القدر (٤٦)، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام (٢)، حديث رقم (١٣ ـ ٢٦٥٢). وأبو داود في السنن. كتاب السنة (٣٤)، باب في القدر (١٦)، حديث رقم (٤٧٠١).

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٦٠. وقد يسأل سائل بعد ذلك: لماذا لم يجعل المولى سبحانه كل النصوص التشريعية محكمة؟ فالجواب أن من عرف طبيعة اللغات ـ وخاصة اللغة العربية ـ وما فيها من اختلاف الدلالات للألفاظ والجمل، وتنوع الخطاب حسب مقتضى الحال ما بين الحذف والذكر، والتقديم والتأخير، والإيجاز والإطناب، وما بين الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، والعموم والخصوص... إلخ.

وعرف طبيعة الإنسان باعتباره مخلوقاً مختاراً عاقلاً مبتلى بالتكليف، وليس كالحيوانات العجماوات، أو الجمادات المُسَخَّرات، ولا كالملائكة المفطورين على الطاعات دون اختيار منهم... وأن من شأنه أن يُعمِل قواه وملكاته العقلية.

وعرف طبيعة الدين وطبيعة التكليف فيه، وهو إلزام ما فيه كلفة ومعاناة، لما فيه من صقل للإنسان في الدنيا وإعداده بهذا للخلود في الآخرة، وترتيب الجزاء والثواب على هذه المعاناة.

وعرف طبيعة الإسلام الذي يخاطب أولي الألباب، ويريد تحريك العقول لتبحث وتجتهد، =

ثانيها: الطبيعة البشرية، فقد خلق اللَّه سبحانه وتعالى البشر مختلفين لكل منهم شخصيته المستقلة وتفكيره المتميز، وطباعه الخاصة، حيث ينفرد كل امرئ بلونه الفكري وميوله وأذواقه ونظرته إلى الأشياء. فمن الناس من يركن إلى التيسير ومنهم من يأخذ بالتشديد، ومنهم من يسأل عن الخير وآخر يسأل عن الشر، ومنهم من يأخذ بظواهر الأمور ومنهم من يأخذ بفحواها وهكذا...

فبناء على هذا التفاوت في تركيبة البشر يترتب لا محالة الاختلاف بينهم في الحكم على الأشياء، ويظهر ذلك في الفقه كما في غيره(١). ولننظر إلى الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على وجه التحديد في هذا الخصوص لنرى كيف تختلف بصمة أبي بكر البشرية عن بصمة عمر (رضي اللَّه عنه)، فقد كان أبو بكر يمثل الرفق والرحمة وعمر يمثل القوة والشدة، وقد تمثل ذلك حتى في فقههما، وما اجتهادهما في مسألة أسرى بدر عنا ببعيد.

وكذلك أيضاً كان اختلاف بصمة عبد اللَّه بن عمر وعبد اللَّه بن عباس (رضي اللَّه عنهم)، ألم يكن ابن عمر يبعد الأطفال عنه حتى لا يسيل شيء من لعابهم تحرزاً مما يُشتبه في نجاسته وكان ابن عباس يضمهم إليه ويقول: إنما هم رياحين نشمها؟ ألم يكن ابن عمر إذا توضأ أدخل الماء إلى باطن عينيه حتى أدى به ذلك إلى فقد بصره،

= وتدرس وتستنبط، ولا تركن إلى الدعة والكسل العقلي. وعرف طبيعة البشر وتنوع أصنافهم، ففيهم الظاهري الذي يقف عند حرفية النص، وفيهم الذي يهتم بروح النص ولا يكتفي بظاهره، فيهم من يُسَلِّم وفيهم من يؤول، فيهم العقلاني وفيهم الوجداني... وكان الخطاب للناس جميعاً، فاقتضت حكمة اللَّه أن يسعهم خطابه، وأن يودعه من البينات والدلائل ما يرشدهم إلى الصواب، ولكن بعد بحث وجهد، حتى يرتقوا في الدنيا ويثابوا في الآخرة... واللَّه أعلم. انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة. ص٢١٠ ـ ٢١١.

وقد اختصر الإمام الزركشي الحكمة من ورود الظن في بعض النصوص التشريعية بقوله: «اعلم أن اللَّه لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين».

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٦٥. وفي هذا يقول المفكر سيد قطب: «لو شاء اللَّه تعالى لخلق الناس كلهم على نسق واحد وباستعداد واحد، نسخاً مكررة لا تفاوت بينها ولا تنوع فيها. لكن هذه ليست طبيعة هذه الحياة المقدرة على هذه الأرض، وليست طبيعة المخلوق البشري الذي استخلفه اللَّه في الأرض». انظر: قطب، سيد إبراهيم. في ظلال القرآن. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٥. ١٣٧٦هـ/ ١٩٦٧م. ج٤ ص٦٣٣. بل يعد الإمام البطليوسي فطرية الاختلاف بين الناس المطبوعة في جبلتهم دليلاً على البعث والحياة الآخرة إذ يقول: «إذا كان الاختلاف مركوزاً في فِطَرنا، مطبوعاً في خِلَقِنا، وكان لا يمكن ارتفاعه وزواله إلا بارتفاع هذه الخلقة ونَقْلنا إلى جبلة غير هذه الجبلة، صح ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد». انظر: البطليوسي. التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين. ص٤٠.

وكان ابن عباس لا يرى ذلك؟ ألم يقل ابن عمر أن لمس المرأة ينقض الوضوء ولم ير ابن عباس ضرورة لذلك؟

وها هم الصحابة (رضي اللَّه عنهم) بمجملهم يسألون النبي ﷺ عن الخير أما حذيفة (رضي اللَّه عنه) فكان يسأله عن الشر مخافة أن يقع فيه.

وها هما سيدا شباب أهل الجنة الحسن والحسين (رضي اللَّه عنهما) وهما الشقيقان، يختلفان في نظرتهما للأحداث التي عاصراها، فالحسن تتسم مواقفه باللين حرصاً على مصلحة ووحدة المسلمين، والحسين مواقفه شديدة لا تأخذه في اللَّه لومة لائم لأنه يرى في ذلك مصلحة المسلمين.

ثم فوق ذلك ألا يُنظر إلى النبي ﷺ يشتري جملاً من أعرابي دون شهود، ثم ينكر الأعرابي ويرغب عن التسليم، ويقول للنبي ﷺ: «من يشهد لك؟» فلم يتقدم أحد من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) بالشهادة سوى خزيمة بن ثابت (رضي اللَّه عنه) إذ قال: «أشهد أنك رسول اللَّه اشتريت منه هذا الجمل». فسأله الرسول ﷺ عن شهادته، فقال: «لأني أشهد بصدقك فيما هو أجل من ذلك، أشهد بصدقك في الرسالة وإخبارك عن اللَّه سبحانه»، فقال الرسول ﷺ: «**من شهد له خزيمة فهو حسبه**». وجُعلت شهادته من يومها بشهادتين[1]. والشاهد هنا أن خزيمة (رضي اللَّه عنه) قد فطن ـ قبل غيره من الصحابة ـ إلى أن من لوازم الإيمان بالنبي ﷺ تصديقه بأنه اشترى ذاك الجمل، ولربما لم يفطن لها بعض الحاضرين.

ثالثها: اختلاف العناصر المؤثرة المحيطة بالفقهاء، سواء ممن أَخَذَ عنه الفقهاء أو ممن يَتَّجِهون إليه بالفتوى، ففي الأولى كان للمشارب الفكرية التي نهل منها العلماء أثر كبير عند أغلبهم في تكوين تصوراتهم الفكرية حيث تأثر كل منهم بمجموعة ممن سبقوه سواء أكانت من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أم غيرهم من كبار العلماء.

وفي الثانية كان للبيئة غالباً أثر في تكوين الاتجاه الفقهي عند الفقيه، أو في فتواه في بعض المسائل دفعاً منه لهم كيلا يقعوا في الحرج والمشقة، ولهذا كانوا يستخرجون أحكاماً للوقائع والحوادث في ضوء ما اطمأنوا إليه من مرونة التشريع الإسلامي التي ترتبط بعموم الدعوى[2]، لذا أوليست اجتهادات الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) الذي عمل في التجارة وخبر خفاياها أكثر محاكاة للواقع التجاري من آراء الفقهاء الآخرين؟ وكذلك أيضاً أوليس الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) قد غير فتواه في بعض المسائل عندما نزل

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأقضية (١٨)، باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به (٢٠)، حديث رقم (٣٦٠٧). والنسائي في سننه. كتاب البيوع (٤٥)، باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع (٨١)، حديث رقم (٤٦٥٦). والحاكم في المستدرك. ج٢ ص٢٢. حديث رقم (٢١٨٨) وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي.

(٢) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٨٢.

مصر فيما سمي المذهب الجديد، لما رأى من تغير البيئة والعادات التي لا تناسبها اجتهاداته في العراق؟ وكلا الرأيين خرجا من بطن الشريعة وقاما على أسسها، وهكذا دواليك.

وأما تفاصيل هذه الأسباب الثلاثة المذكورة ـ والتي من خلالها اعْتُبِرَ الاختلافُ أمراً طبيعياً ـ فهي كثيرة، وأهم ما يجمعها:

١ ـ الاختلاف في كون المصدر دليلاً أو ليس بدليل، فقد اتفقت الأمة على حجية الكتاب والسنة والإجماع، وكذلك القياس الذي لم يخالف فيه إلا الظاهرية، ولكن اختلفوا في حجية المصادر الأخرى كالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف. . . إلخ.

٢ ـ الاختلاف في ثبوت الدليل أو عدم ثبوته.

وفي هذين السببين فَصَّلَ شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ـ إذ عرض للعوامل التي قد تدعو العالِم لمخالفة بعض النصوص، والتي يكثر وقوعها في الأحاديث أكثر منها في الآيات، وأهمها:

أ ـ أن لا يكون الحديث قد بَلَغَهُ، وهذا السبب هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث، فإن الإحاطة بحديث رسول اللَّه ﷺ لم تكن لأحد من الأئمة.

ب ـ أن يكون الحديث بَلَغَهُ، ولكن لم يَثْبُتْ عنده، إما لأن أحد رجال الإسناد مجهول عنده أو متهم أو سيِّئ الحفظ، وإما لأنه لم يبلغه مُسْنداً بل منقطعاً. . . إلخ.

ج ـ اعتقاده ضعف الحديث باجتهاد قد يخالفه فيه غيره، مع قطع النظر عن طريق آخر، سواء أكان الصواب معه أم مع غيره.

د ـ اشتراطه في خبر الواحد العدل الحافظ شروطاً يخالف فيها غيره، مثل اشتراط بعضهم عرض الحديث على الكتاب والسنة، أو اشتراط بعضهم انتشار الحديث وظهوره إذا كان فيما تعم به البلوى، أو اشتراط بعضهم أن يكون المحدِّثُ فقيهاً إذا خالف قياس الأصول. . . إلخ.

هـ ـ أن يكون الحديث قد بلغه وثبت عنده، لكنه نسيه.

و ـ عدم الاهتداء إلى دلالة الحديث، تارة لكون اللفظ الذي في الحديث غريباً، وتارة لكون معناه في لغته وعُرْفِهِ قد يختلف عن معناه في لغة النبي ﷺ، وتارة لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً أو متردداً بين حقيقة ومجاز، وتارة لكون الدلالة من النص خفية. . . إلخ.

ز ـ اعتقاده أن لا دلالة في الحديث، والفرق بين هذا والذي قبله، أن الأول لم يعرف جهة الدلالة والثاني عرف جهة الدلالة لكن اعتقد أنها ليست صحيحة، بأن يكون من الأصول ما يَرُدُّ تلك الدلالة.

ح ـ اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة، مثل معارضة العام بخاص، أو المطلق بمقيد. فإن تعارض الدلالات وترجيح بعضها على بعض بحر خِضَم.

ط ـ اعتقاده أن الحديث معارَضٌ بما يَدُلُّ على ضعفه أو نَسْخِهِ، أو تأويله إن كان قابلاً للتأويل[١].

٣ ـ الاختلاف في بعض قواعد الاجتهاد والاستنباط، وهي قواعد كثيرة جداً، وقد اختلفوا في بعضها، وذلك كاختلافهم في حجية مفهوم المخالفة مثلاً، وغيره. . .

٤ ـ الاختلاف في الترجيح أو الإهدار عند التعارض بين الأدلة[٢].

٥ ـ الاختلاف في البيئة والعادة وتغاير العرف بين الناس باختلاف الأفكار وتغاير الأزمان، فأصل الحكم هنا لا خلاف عليه، لكن الاختلاف يقع في دخول واقعة ما واندراجها تحت هذا الحكم أم لا.

٦ ـ تفاوت العقول والأفهام بين البشر وبالتالي بين العلماء، فالعقول تختلف وتتباين تبايناً شاسعاً بناء على ما تكتسبه من معارف، وما يؤثر فيها من عوامل ومؤثرات، والعقول هي مناط التكليف، بها يُعبَدُ الباري وبها يُفهم الوحي، لذلك كان طبيعياً أن تتفاوت عقول أهل العلم في فهم النصوص، ومن ثَمَّ تطبيقها على الحوادث والنوازل. ولما كان الإسلام ديناً واقعياً لا يعيش بأتباعه في الأوهام والمثاليات المستحيلة، ولما كانت قدرات الإنسان وطاقاته متفاوتة ومختلفة، وهذه أمور لا يُمْكن دفعُها، لذلك كان لا مناص من التعامل مع هذا السبب القَدَري، والتعايش معه والقبول به وعدم استنكار وجوده، فباختصار: هذه هي النصوص الشرعية، وهؤلاء هم العلماء المتفاوتون بالفهوم والمشارب وهم المكلفون بفهم الشريعة وتوضيحها للناس. فما هو الخيار البديل المطروح إن لم نأخذ بمفهومهم وتفاسيرهم؟! إنه ليس إلا التيه أو الضياع.

٧ ـ طبيعة اللغة العربية، فبها نزل الوحي، ولها خصائصها، وفي ذلك باب واسع جداً، إذ تؤدي أحياناً إلى الاختلاف في فهم نصوص الشرع التي تتوارد عليها العوامل اللغوية التي قد تفضي إلى الاختلاف.

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ص٥ وما بعدها باختصار.

(٢) والفرق بين هذا البند والفرع رقم (ح) أعلاه، أن ذلك التعارض والترجيح فيه محصور فيما يكون في النصوص فقط ـ كما هو واضح من خلال عرضه ـ، أما هذا التعارض والترجيح فيه، فيكون في النصوص كما يكون في غيرها.

٨ ـ الاختلاف في تقدير المصالح والمفاسد في المسألة المطروحة، أي أن أهل العلم لا يختلفون عندها في أصل الحكم، ولا يختلفون في انطباقه على المسألة المطروحة، لكنهم يختلفون فيما يترتب على ذلك من مصالح ومفاسد من بعد ذلك عند الموازنة بينها.

ويتبع ذلك أيضاً الاختلاف أحياناً في تراتبية الأولويات.

لأجل ذلك كله ينبغي التعقل والتروي في ميدان الاختلاف وفي التعاطي مع الخلافيات، فلا يصح أبداً التسرع في إجمالها كلها بموقف سلبي، بل لا بد من إنزال الأمور في منازلها التي تستحق وإعطائها قدرها الذي هو لها، والنظر إليها بموضوعية بناء على الأسس العلمية، التي تفيد بشكل واضح أن الاختلاف حقيقة يُسلَّم بها وهي ظاهرة طبيعية لا مفر منها في مواضع كثيرة، ولا محيص عن الإقرار بها.

الاختلاف نشأة، والمدارس التي أنتجها

يبدو الاختلاف كنتيجة طبيعية للاجتهاد في المواضع الظنية حيث أنها تفيد الاحتمال، مما يعني نفيَ استغراب وقوعه، وقَطْعَ دابر المراء فيه، ذلك أن اللَّه سبحانه وتعالى حَكَمَ بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلةً للأنظار ومجالاً للظنون، وقد ثَبت عند النُّظَّار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنياتُ عريقةٌ في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فلذلك لا يضر هذا الاختلاف[1].

والاجتهاد أصل في الشريعة لا مناص منه فيها، جعله المولى سبحانه وسيلة للأمة تستنير به دربَها في طريقها خلال العصور التي تلي النبوة، حيث أنَّ نصوص الشريعة محدودة وأحداث الحياة لا تتناهى، تحتاج إلى الاجتهاد ليَستنبط لها الأحكامَ على ضوء الكتاب والسنة، على مدى الزمان وإلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها. وبناء عليه يبقى احتمال وقوع الاختلاف في الاجتهاد أمراً قابلاً للتحقق في المسائل المستجدة.

أصل مشروعية الاجتهاد من اجتهاد النبي ﷺ:

تنبع أهميةُ الاجتهاد ومشروعيتُه ليس فقط من صدوره من الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، بل من الرسول نفسه ﷺ، وإن كانت هناك بعض الأصوات القائلة بعدم وقوع الاجتهاد منه ﷺ، وذلك بناء على النظرية القائلة: إن كل ما صدر عنه ﷺ إما موحى به معنىً ولفظاً على وجه التحدي والإعجاز وهو القرآن، وإما موحى به معنىً ولفظاً لكن ليس على وجه الإعجاز وهو الحديث القدسي، وإما موحى به معنى واللفظ للرسول ﷺ وهو الحديث النبوي[2].

كما أن هناك رأياً لابن حزم (ت٤٥٦هـ) يقوم على عدم جواز الاجتهاد من

---

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٦٨.

(٢) هناك نظرية ثانية عند العلماء بهذا الخصوص وهي عمدة الكلام في هذا الباب ـ واللَّه أعلم ـ، وتفيد بأن القرآن كلام اللَّه لفظاً ومعنىً، ولا وجود لكلام للَّه لفظاً ومعنىً لم ينزل على وجه الإعجاز. ثم إن الحديث القدسي هو كلام اللَّه معنىً واللفظ للرسول، والحديث النبوي يكون لفظاً ومعنىً للرسول ﷺ. والظاهر أن هذا الرأي هو الأقوى، وتدل عليه الأحاديث التي تفيد وقوع الاجتهاد من النبي ﷺ كحادثة أسرى بدر وغيرها ـ وسيأتي بيانه بعد قليل ـ وهل اجتهاد النبي ﷺ سوى كلامه لفظاً ومعنىً سوياً.

النبي ﷺ في تحريم أو إيجاب أي شيء، بل إن اجتهاده ﷺ فقط في تطبيق الأحكام وبيان ما هو مباح له، ومما يقوله في هذا الصدد: «إن قال قائل أيجوز للأنبياء عليهم السلام الاجتهاد؟ فالجواب وباللَّه التوفيق: إن من ظن أن الاجتهاد يجوز لهم في شرعِ شريعةٍ لم يوح إليهم فيها فهو كفر عظيم!!... أما التحريم والإيجاب ـ يقصد صدوره من الأنبياء ـ فلا سبيل إلى ذلك البتة»[١]. وعلى كلٍّ فإن رأيه هذا ينبع من صميم فكر مدرسته الظاهرية (رحمه اللَّه) والتي تنفي الاجتهاد وليس منه ﷺ فقط، بل من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ومن بعدهم، وهو كلام مردود على أهل الظاهر.

ذلك أن وقوع الاجتهاد منه ﷺ وحتى في حِلِّ بعضِ الأمور وحُرْمَةِ بعضها قد ثبت في العديد من الأحاديث الصحيحة، فعن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) أن النبي ﷺ قال: «**إن اللَّه حرّم مكة فلن تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي. وإنما أحلت لي ساعة من نهار. لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقيطتها إلا لمعرف**» وقال العباس: يا رسول اللَّه إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، قال ﷺ: «**إلا الإذخر**»[٢]. قال الآمدي[٣] معلقاً على هذا الحديث: «ومعلوم أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة، فكان الاستثناء بالاجتهاد»[٤] بل إن هذا

---

(١) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ج٥ ص١٢٥ وما بعدها.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب البيوع (٣٤)، باب ما قيل في الصوّاغ (٢٨)، حديث رقم (٢٠٩٠). وأحمد في مسنده. ج١ ص٢٥٩. وابن خزيمة في صحيحه. كتاب الفريضة في السفر، باب ذكر خبر احتج به.....، حديث رقم (٩٥٨).

(٣) هو سيف الدين الآمدي، الإمام علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن الآمدي. العلامة الأصولي فارس الكلام. ولد في آمد (ديار بكر) سنة ٥٥١هـ. تعلم في بغداد والشام، أخذ القراءات على عمار الآمدي ومحمد الصفار وتفقه على ابن المتنيِّ وسمع من ابن شاتيل ثم صحب ابن فضلان واشتغل عليه في الخلاف وانتقل إلى القاهرة فدَرَّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى حماة ومنها إلى دمشق فتوفي فيها. دَرَّسَ في دمشق بالعزيزية مدة ثم عُزل لأنه كان يخلط تدريسه الفقه والأصول بكلام من الفلسفة والحكمة، ولم يكن الأشرف صاحب دمشق يحبذ ذلك. فأقام بعدها في بيته خاملاً إلى أن مات.

توقف في أمره عدد من معاصريه حتى أن بعضهم شكك في إن كان الآمدي يصلي أم لا؟!. لكن آخرين نصروه ونفوا عنه ذلك ودللوا على مكانته بين معاصريه من العلماء بأن كبار الفضلاء كانوا يترددون إلى مجلسه. وكان العز بن عبد السلام يعظمه. كان رقيق القلب سريع الدمعة. كان حنبلياً ثم تحول إلى الشافعية ومصنفاته على مذهبهم.

أخذ عنه القاضيان ابن سني الدولة صدر الدين ومحي الدين بن الزكي. من كتبه (الإحكام في أصول الأحكام) وهو من كتب الأصول المهمة، ومختصره (منتهى السول) و(أبكار الأحكام في علم الكلام). توفي في دمشق سنة ٦٣١هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٢٢ ص٣٦٤. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣٣٢.

(٤) الآمدي، العلامة الأصولي سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم. الإحكام في أصول =

الحديث يدل على اجتهاد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أيضاً، ألا ترى إلى العباس (رضي اللَّه عنه) يقترح على النبي ﷺ أمراً لم يتطرق إليه في حديثه فيوافقه النبي ﷺ، وهل هذا إلا بسبب إعمال فكره (رضي اللَّه عنه) واجتهاده في المسألة؟ فكيف يستقيم مع ذلك رأي ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أو يمكن الموافقة عليه؟

هذا وقد دلت النصوص على اجتهاده ﷺ، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾ [النساء: ١٠٥] وما (أراه) يعم الحكم بالنص والاستنباط من النصوص[١]. كما يدل عليه قوله تعالى في الحادثة التي جاء فيها بعض المنافقين يستأذنون النبي ﷺ بعدم الخروج معه في غزوة تبوك: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعۡلَمَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٤]، وغير ذلك كثير.

اجتهاد الصحابة:

وهو ثابت قطعاً، وتواترت في حقه الأحاديث والمرويات الواردة في وقوع الاجتهاد منهم بما لا يدع مجالاً للشك في ذلك. وقد استمد مشروعيته من أمرين، أولهما صدوره من النبي ﷺ، وثانيهما حصوله منهم (رضي اللَّه عنهم) وإقرار النبي ﷺ لذلك.

لكن هل كانوا كلهم مجتهدين أم لا؟ مسألة تشعبت فيها آراء العلماء إلى منحيين اثنين، فمنهم من قال بأنهم كلهم مجتهدون وإلى هذا نحا البوصيري[٢] في همزيته ووافقه على ذلك الهيتمي[٣].

= الأحكام. ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. مجلد ٢ ج٤ ص٤٠٠.

(١) الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما. بيروت. الشركة المتحدة للتوزيع. ط١. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ص٣٦.

(٢) هو محمد بن سعيد بن حماد الصنهاجي البوصيري المصري، شرف الدين، أبو عبد اللَّه: شاعر، حسن الديباجة، مليح المعاني. نسبته إلى بوصير (من أعمال بني سويف بمصر) وأمه منها، وأصله من المغرب. ولد في بهشيم من أعمال البهنساوية سنة ٦٠٨هـ. أشهر شعره قصيدة البردة. شرحها كثيرون وعارضها كثيرون. توفي بالإسكندرية سنة ٦٩٦هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٦ ص١٣٩.

(٣) هو أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي الأنصاري شهاب الدين شيخ الإسلام أبو العباس. فقيه باحث مصري، مولده في محلة أبي الهيتم من إقليم الغربية بمصر وإليها نسبته وكانت ولادته سنة ٨٩١هـ. تلقى العلم في الأزهر، وتوفي بمكة حيث كان إماماً لحرمها ولحرم المدينة أيضاً. كان زاهداً في الدنيا متقللاً منها آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر. أخذ عن الشهاب الرملي والشمس اللقاني والشهاب بن النجار الحنبلي، وروى عن السيوطي والأمين الغمري تلميذ ابن حجر العسقلاني وغيرهم. من مصنفاته (الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والضلال والزندقة) و(شرح مشكاة المصابيح للتبريزي) و(الفتاوى الهيتمية) و(الزواجر عن اقتراف الكبائر) =

ومنهم من قال ببلوغ بعضهم رتبة الاجتهاد ومنهم من لم يبلغها فكان يُقَلِّدُ من بَلَغَها، وممن قالوا بذلك ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في مقدمته، والسيوطي (ت٩١١هـ) في كتابه (الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) والسخاوي[(١)] في (شرح ألفية العراقي) وغيرهم...

هذا وقد حاول الشيخ الثعالبي[(٢)] في «فكره السامي» أن يوفق بين الرأيين فحمل الرأي الأول على أن مراده أن من شأن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) الاجتهاد، وذلك كان في استطاعتهم وقوتهم لا أن الجميع مجتهِدٌ بالفعل، فالصحابة كانوا في عصرٍ لم تختلط فيه اللغة، فكانت قواعد الاجتهاد مرتكزة في نفوسهم فلا يعوزهم إلا حفظ نصوص الشريعة أو كمال فقاهة النفس[(٣)]. وعلى كل فهذا التوفيق يبين رجاحة الرأي الثاني. ألم يقل والد العسيف الذي زنى بامرأة مستأجرة: إني سألت أهل العلم

= و(كف الرعاع عن استماع آلات السماع) و(تحفة المنهاج لشرح المنهاج) في الفقه الشافعي. توفي سنة ٩٧٤هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج١ ص٢٣٤.

(١) هو محمد بن عبد الرحمٰن بن محمد، شمس الدين السخاوي، المؤرخ الحجة العلامة في التفسير والحديث، كان ملازماً لابن حجر العسقلاني وحمل عنه ما لم يحمله عنه غيره، كما تتلمذ عند المناوي والبلقيني وغيرهما... وقع بينه وبين الإمامين الكبيرين البرهان البقاعي والسيوطي ما يقع ـ بكل أسف ـ بين الأقران. مؤرخ حجة وعالم بالحديث والتفسير والآداب، أصله من سخا (من قرى مصر) ومولده في القاهرة سنة ٨٣١هـ. ساح في البلدان سياحة طويلة. صنف حوالي ٢٠٠ مصنف من أشهرها (الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع) و(شرح ألفية العراقي) في المصطلح، و(المقاصد الحسنة في الأحاديث الجارية على الألسنة) في الحديث، و(الكوكب المضيء) ترجم فيه بعض معاصريه و(الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر) يقصد شيخه ابن حجر العسقلاني، وغيرها... توفي بالمدينة المنورة سنة ٩٠٢هـ بعد أن جاور فيها وفي مكة لسنوات. انظر: الضوء اللامع للسخاوي نفسه. ج٨ ص٢ ـ ٣٢. والغزي، الشيخ نجم الدين. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور. بيروت. دار الآفاق الجديدة. ط٢. ١٩٧٩م. ج١ ص٥٣. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص١٩٤.

(٢) هو محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الفلالي: من رجال العلم والحُكم، من المالكية السلفية في المغرب. من أهل فاس، ولد سنة ١٢٩١هـ سكن مكناس ووجدة والرباط. درس على يد أبيه وعلى غيره من علماء فاس ثم التحق بجامع القرويين، ثم درَّس في القرويين. أسندت إليه رئاسة المجلس العلمي، وسفارة المغرب في الجزائر (١٣٢١ ـ ١٣٢٣هـ)، وولي وزارة العدل ثم وزارة المعارف في عهد الحماية الفرنسية فنفر منه كثير من كبار مواطنيه وابتعدوا عنه. توفي بالرباط ودفن بفاس. ثم ما لبثت حكومة الاستقلال أن نقلت رفاته إلى مكان مجهول. من مصنفاته (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي) وهو كتاب عظيم النفع في بابه، و(التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين) و(النظام في الإسلام) وغيرها... توفي سنة ١٣٧٦هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٦ ص٩٦. وانظر ترجمته أيضاً في مقدمة كتابه الفكر السامي مجلد ١ ج١ ص٢ وما بعدها.

(٣) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٢٨٨.

فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام[1]. ثم أليس الصحابة (رضي اللَّه عنهم) داخلين في مضمون قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧]؟!

اختلاف الصحابة:

لم يتفق الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في كل المسائل التي اجتهدوا فيها بل اتفقوا في بعضها واختلفوا في البعض الآخر. وكان جواز اجتهادهم دليلاً على إمكانية وقوع الاختلاف بينهم، لذلك ذكر بعض أهل العلم في ذلك «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي، . . . وإن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا»[2]. وفي الأمثلة التالية ستُذكر بعضُ المسائل التي اختلفوا فيها، والتي تتبين من خلالها مشروعية الاختلاف، حيث اختلف الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في اجتهادهم، ولما كانوا يعودون إلى النبي ﷺ كان يبين لهم الحكم الصحيح من الخطأ أو صحة كلا الاجتهادين ـ أو الاجتهادات ـ أو خطأهما ـ أو أخطاءها ـ لكنه في كل الحالات لم ينكر عليهم أصل الاختلاف بل أقرَّه.

اختلاف الصحابة في العهد النبوي: اختلفوا (رضي اللَّه عنهم) في عدة مسائل اجتهادية، منها ما ورد أن جماعة من الصحابة كانوا في سفر وفيهم عمر ومعاذ (رضي اللَّه عنهما)، فأصبح كلاهما بحاجة إلى الغسل ولا ماء معهما، فبذل كل منهما اجتهاده، فأما معاذ فقاس الطهارة الترابية على المائية وتمرغ في التراب وصلى، وأما عمر فلم ير ذلك وأخَّر الصلاة، فلما رجعا إلى رسول اللَّه ﷺ بيَّن لهما الصواب وأشار إلى أن قياس معاذ فاسد لأنه في مقابلة النص وهو قوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم﴾ [المائدة: ٦] وقال له: يكفيك أن تفعل هكذا ـ مشيراً إلى كيفية التيمم ـ. وأفهم عمر أن التيمم كما يرفع الحدث الأصغر يرفع الأكبر وأن الملامسة ـ في الآية ـ التي يجزي فيها التيمم ليست مقدمة الجماع كما فهم عمر وإنما هي كناية عن الجماع نفسه[3]. فهنا لم ينه الرسول الكريم ﷺ أياً منهما عن الاجتهاد والاختلاف وإنما وَضَّحَ لكل منهما خطأه.

ومن خلافياتهم أيضاً ما يرويه عمرو بن العاص (رضي اللَّه عنه) أنه لما بُعِثَ في

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأحكام (٩٣)، باب هل يجوز للحاكم أن يبعث رجلاً وحده للنظر في الأمور؟ (٣٩)، حديث رقم (٧١٩٣ و٧١٩٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الحدود (٢٩)، باب من اعترف على نفسه بالزنى (٥)، حديث رقم (٢٥ ـ ١٦٩٧ و١٦٩٨). والترمذي في سننه. كتاب الحدود (١٥)، باب ما جاء في الرجم على الثيب (٨)، حديث رقم (١٤٣٣). وغيرهم، وهو جزء حديث.

(٢) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٨٢.

(٣) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص٤٠.

غزوة ذات السلاسل سنة ثمان من الهجرة أصابته جنابة في ليلة باردة شديدة البرد قال: فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح، فلما قدمنا على رسول اللَّه ﷺ ذكروا له ذلك، فقال ﷺ: «**يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟**» فقلت: ذكرت قول اللَّه تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] فتيممت ثم صليت، فضحك الرسول ﷺ ولم يقل شيئاً، فاطمأن عمرو وأصحابه لما فعل عمرو[١]، وهنا إقرار منه ﷺ لرأي أحد المختلفين.

وعن عطاء بن يسار التابعي (ت١٠٣هـ)[٢] عن أبي سعيد الخدري (رضي اللَّه عنه) قال: خرج رجلان في سفر فَحَضَرَتِ الصلاةُ وليس معهما ماء فتيمما صعيداً طيباً فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الوضوء والصلاة ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول اللَّه ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: «**أصبت السنة** ـ أي الشريعة الواجبة ـ **وأجزأتك صلاتك**»، وقال للذي توضأ وأعاد: «**لك الأجر مرتين** ـ أي لقيامه بفعل المأمور به مرتين ـ»[٣]. فهنا أقر النبي ﷺ اختلافهما والرأيين سوياً.

ومثل هذه ما حصل يوم غزوة الأحزاب إذ قال النبي ﷺ بعد أن فرغ من الأحزاب وأراد التوجه ليهود بني قريظة: «**لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة**» فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلِّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرِدْ منا ذلك، فذُكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم[٤].

اختلاف الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في عهد الخلفاء الراشدين (رضي اللَّه عنهم):

لئن كان أمراً طبيعياً أن يستمر الاجتهاد بعد وفاة النبي ﷺ، بل تزداد الحاجة إليه لافتقاد استمرارية تَنَزُّلِ النصوص، فإنَّه من الطبيعي أيضاً وجود الاختلاف في تلك الاجتهادات. ومن الأمثلة عليها يُذكر التالي:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟ (١٢٤)، حديث رقم (٣٣٤). وأحمد في مسنده. ج٤ ص٢٠٣ ـ ٢٠٤. والحاكم في المستدرك. ج١ ص٢٨٥. حديث رقم (٦٢٨). وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ولم يعقب عليه الذهبي.

(٢) هو من التابعين إذ أخذ عن عائشة وأبي أيوب وأبي هريرة وأسامة بن زيد وغيرهم (رضي اللَّه عنهم).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب المتيمم يجد الماء بعدما يصلي (١٢٦)، حديث رقم (٣٣٨). والنسائي في سننه. كتاب الغسل والتيمم (٤)، باب التيمم لمن يجد الماء بعد الصلاة (٢٧)، حديث رقم (٤٣٠). والدارمي في السنن. كتاب الطهارة (١)، باب التيمم (٦٥)، حديث رقم (٧٤٤). وحسنه البغوي في مصابيح السنة.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب صلاة الخوف (١٢)، باب صلاة الطالب والمطلوب (٥)، حديث رقم (٩٤٦). ومسلم في صحيحه. كتاب الجهاد والسير (٣٢)، باب المبادرة بالغزو (٢٣)، حديث رقم (٦٩ ـ ١٧٧٠). وأخرجه الحاكم في المستدرك. ج٢ ص٣٧. حديث رقم (٤٣٣٢).

ـ تزوجت مطلقة في عدتها في عهد عمر (رضي اللَّه عنه) ففرَّق بينهما عمر، وقال: أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجُها الذي تزوجها لم يدخل بها فُرِّق بينهما واعتدت بقية عدتها من الأول، ثم كان خاطباً من الخطاب، وإن كان قد دخل بها فُرِّق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت عدتها من الآخر ثم لم ينكحها أبداً. وقال علي (رضي اللَّه عنه): إذا انقضت عدتها من الأول تزوجت الآخر إن شاء. فقد اختلفا في تأبيد الحرمة على الزوج الثاني بعد أن يكون دخل بالزوجة المعتدة، وليس في نصوص الكتاب ما يؤيد واحداً منهما، إلا أن عمر (رضي اللَّه عنه) أخذ بقاعدة الزجر والتأديب، وعلي (رضي اللَّه عنه) أخذ بالأصول العامة[١].

ـ طلق عبد الرحمٰن بن عوف (رضي اللَّه عنه) زوجته (رضي اللَّه عنها) وهو مريض فَوَرَّثَها عثمان (رضي اللَّه عنه) منه بعد انقضاء عدتها، وروي أن شريحاً كتب إلى عمر (رضي اللَّه عنه) في رجل طلق امرأته ثلاثاً وهو مريض فأجاب أَنْ ورِّثها ما دامت في عدتها فإذا انقضت عدتها فلا ميراث لها.

فبعد اتفاقهما على أن طلاق المريض لا يزيل الزوجية بصفتها سبباً موجباً للإرث جعل لذلك عمرُ (رضي اللَّه عنه) حداً وهو العدة، ولم يجعل له عثمانُ (رضي اللَّه عنه) حداً، وليس في المسألة نص يُرجع إليه[٢].

ـ قال عمر بن الخطاب وابن مسعود (رضي اللَّه عنهما): إن الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها وضع الحمل، وقال علي وابن عباس (رضي اللَّه عنهما) تعتد بأبعد الأجلين.

وسبب الخلاف تعارض نصين عامين، فإن اللَّه تعالى جعل عدة المطلقة الحامل وضع الحمل، وجعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً. فذهب علي وابن عباس (رضي اللَّه عنهما) إلى القول بالآيتين معاً وأن كلّاً منهما مخصصة لعموم الأخرى، وابن مسعود (رضي اللَّه عنه) يقول: من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى ـ يقصد سورة البقرة ـ ومآله تخصيص آية البقرة بآية الطلاق[٣].

ـ أفتى ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) ووافقه عمر (رضي اللَّه عنه) بأن المطلقة لا تخرج من عدتها إلا إذا اغتسلت من الحيضة الثالثة، وأفتى زيد بن ثابت (رضي اللَّه عنه) بأنها تخرج من العدة بمجرد دخولها في الحيضة الثالثة. ومنشأ الخلاف في ذلك اختلافهم في القرء أهو الطهر أم الجنب[٤].

---

(١) الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. بيروت. دار الفكر. ط٨. ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م. ص٩٨ ـ ٩٩.

(٢) نفس المصدر. ص٩٩.

(٣) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٥٤.

(٤) نفس المصدر. ص٥٤.

ـ ذهب أبو بكر وابن عباس (رضي اللَّه عنهما) إلى أن الجد كالأب يحجب الأخوة أيّاً كانوا من الميراث، نظراً إلى أنه أطلق عليه في القرآن لفظ الأب. وذهب آخرون ـ ومنهم عمر وعلي وزيد بن ثابت (رضي اللَّه عنهم) ـ إلى أن الأخوة الأشقاء أو لأب يقاسمونه في الميراث، نظراً إلى اتحاد درجتهم، فإن كلاً منهم يدلي إلى الميت بواسطة الأب(١).

ـ لما فُتِحت العراق والشام اختلفوا كيف يفعلون في هذه الأرض التي فُتِحت عُنوةً؟ فكان رأي عبد الرحمٰن بن عوف وعمار بن ياسر وغيرهما (رضي اللَّه عنهما) أن تُخَمّسَ وتوزع أربعة أخماسها على الغزاة، والخُمس لمن ذُكِروا في كتاب اللَّه تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١] ورأى عمر وعثمان وعلي ومعاذ وطلحة وغيرهم (رضي اللَّه عنهم) ألا يسلك بها مسلك الغنائم بل توقف للمسلمين وتترك بأيدي أهلها، ويوظف الخراج عليها، فيكون مادة للمسلمين تسد به الثغور، ويرزق منه القضاة والعمال والجند، وما زال عمر (رضي اللَّه عنه) بالمخالفين حتى أقروا لحكم الغالبية(٢).

لماذا اختلف الصحابة (رضي اللَّه عنهم): تعود أسباب اختلاف الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في عصر النبي ﷺ إلى ثلاثة أسباب:

١ ـ احتمال النصوص الشرعية.

٢ ـ اختلاف المدارك والأفهام(٣).

٣ ـ تفاوت مقدار ما شهد كل منهم مع النبي ﷺ وسمع منه.

ثم تأصلت هذه الأسباب أكثر فأكثر بعد وفاة النبي ﷺ بسبب عدم وجوده ﷺ بين ظهرانيهم يسدد بين آرائهم ويقارب ويصحح. كما كان لتفرق الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في عهد الراشدين في البلاد وانتشارهم فيها طولاً وعرضاً أثر كبير في ذلك، خاصة وأنه كان لبعضهم مناهج معينة في الاجتهاد واستنباط الأحكام مما ساهم في إيجاد المدارس الاجتهادية المختلفة(٤).

أثر اختلاف الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في الاختلاف في العصور التي تلتهم:

لقد وَجد التابعون في الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ضالتهم العلمية المنشودة، لأن مجتهديهم مِن أعلم الناس بعد المصطفى ﷺ، لأنهم حظوا بنعمة مصاحبته ﷺ والتلقي منه مباشرة والدراسة على يديه، مما جعل التابعين يغرفون بِنَهَم من معينهم الصافي الذي يشكل أحد أهم مراجعهم العلمية الشرعية. فعمد كل منهم إلى الأخْذ من الصحابة الذين عاصرهم.

(١) نفس المصدر، ص٥٤. (٢) نفس المصدر. ص٥٧.

(٣) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص٢١.

(٤) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٢٧١ بتصرف.

هذا وقد كان الإفتاء بآراء الصحابة (رضي اللَّه عنهم) والعمل بها سبباً لشيوعها وانتشارها بين الناس، كما كان انتقال أصحابها وتفرقهم في البلاد الإسلامية بسبب الفتوح، أو المرابطة في سبيل اللَّه، أو العمل على نشر دينه وتعليمه للناس، وتصديهم للفتاوى والقضاء بين الناس، سبباً في انتقال هذه الآراء وشيوعها في الأقطار الإسلامية، كما انتقل كثير منها كذلك بانتقال رواتها وحفظتها، ونتج عن ذلك كله وجودُ فئةٍ من الناس يميلون إليها ويعملون على وفقها ويحفظونها ويقُومون بنشرها وروايتها. وكما كانت آراء الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في بعضها اختلاف، فقد انتقل هذا الخلاف إلى تابعيهم الذين أصبحوا فِرقاً، كل منها تلوذ بفقهائها من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) الذين حلّوا بينهم، واضطلعوا بتعليمهم وتصدوا لإفتائهم، فاتبعوا سبلهم ونهجوا نهجهم، وإذا خالفوهم فإنما يخالفونهم لا عن خلاف في الخطة والأساس ولكن لسُنَّةٍ تبينت أو لظروف تطورت، أو لمصلحة تكشفت. وعلى أية حال فقد كان لهؤلاء التابعين ومتبوعيهم فتاوى وآراء فيما استجد من الحوادث، وكان بينهم من الخلاف مثل ما كان بين أساتذتهم من الصحابة من خلاف بل أشد، نظراً لاتساع دائرة المسائل المجتهَد فيها، مما يعني اتساع الدائرة الخلافية. وقد نَسَبَ كُلٌّ منهم رأيه لأستاذه من الصحابة، وصار لكل فقيه آراء تنسب إلى واحد من الصحابة وتُحفظ عنه وعنهم، مما أَوْرَثَ فيما بعد وجود المدارس الاجتهادية ـ خاصة الفقهية منها ـ المتأثرة بهؤلاء الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، ففي المدينة كانت مدرسة الحديث الوقافة عند الآثار والمتأثرة بمنهج عدد من الصحابة من أشهرهم عبد اللَّه بن عمر (رضي اللَّه عنهما) وكذلك أيضاً عمر وعائشة وابن عباس وعبد اللَّه بن عمرو وغيرهم (رضي اللَّه عنهم)، حيث ساهم في صياغتها التابعي عالم عصره الإمام سعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) وتبلورت على يدي الإمام مالك (ت١٧٩هـ). وفي العراق وُجِدت مدرسة الرأي التي تأثرت بأقضية علي (رضي اللَّه عنه) وفتاوى ومنهج عبد اللَّه بن مسعود (رضي اللَّه عنه) القياسي وساهم في صياغتها الإمام إبراهيم النخعي (ت٩٦هـ) أحد كبار علماء التابعين إلى أن تبلورت على يدي الإمام أبي حنيفة (رضي اللَّه عنه) (ت١٥٠هـ).

وكل الأئمة الآخرين أخذوا من هاتين المدرستين بين مُقِلٍّ ومُكْثِرٍ[١].

---

(١) الخفيف، الشيخ علي. أسباب اختلاف الفقهاء. ص٢٦٠ ـ ٢٦١ بتصرف. وانظر السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٨٤ ـ ٨٦. وأبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٢٥٦ ـ ٢٥٨. والدهولي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. مراجعة وتعليق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. بيروت. دار النفائس. ط١. ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. ص٣٠ ـ ٣٣. وقد نسبنا أخذَ الأئمة والعلماء إلى هاتين المدرستين فقط لأنه لا ثالث لهما، وكل ما كان من العلماء اللاحقين أنهم كانوا ينتسبون إلى هذه أو تلك أو يجمعون بينهما، وقد يميل بعضهم إلى الأولى والبعض الآخر يميل إلى الأخذ من الثانية أكثر من الأولى. وقد كان لهاتين المدرستين الأثر في كافة المناهج العلمية التي ظهرت لاحقاً. فالظاهرية =

وسنأتي على ذكر حال كلٍّ من المدرستين لتبيان سعة الفرق بينهما مع أنهما صدرتا أصلاً عن الصحابة الذين عايشوا كلُّهم نبيَّ الإسلام محمداً ﷺ.

مدرسة الحديث :

خصائص مدرسة الحديث: لقد كان لمدرسة الحديث خصائص عدة تُجْمَلُ فيما يلي :

١ ـ اتجاه فقهاء هذه المدرسة إلى حفظ أحاديث النبي ﷺ وفتاوى الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ووقوفهم في الفتوى عند الرواية غالباً.

٢ ـ صحة ما يروونه من الحديث عادة لاستيثاقهم منه. خاصة وأن المدينة حيث نشأت مدرسة الحديث قد كانت موئلاً لحديث النبي ﷺ لأن معظم الصحابة كانوا فيها[١]، رغم كثرة الذين خرجوا منها وتفرقوا في الأمصار. فإن النبي ﷺ بعد رجوعه من حنين ترك في المدينة اثني عشر ألفاً من الصحابة مات بها عشرة آلاف منهم وتفرق ألفان في سائر أقطار الإسلام[٢].

مدرسة الحديث لم تقتصر على أهل المدينة: بل كان أتباعها في مختلف البلاد الإسلامية، إذ رحل إليها الفقهاء من بلاد مختلفة حتى صار في العراق مثلاً أحد أقطاب مدرسة الحديث الإمام التابعي الشعبي (ت١٠٣هـ)، فقد كان ينفر من الرأي نفوراً.

مدرسة الحديث لم تقتصر على نوع واحد: ويعود سبب ذلك إلى كون مدرسة الحديث في المدينة قد عاصرت مدرسة الرأي في الكوفة، وقد كانتا متفقتين في جنوح كل منهما لمنهجه وإقليمه، مما جعل مدرسة الحديث هذه تقتصر في الأخذ عن صحابة أهل المدينة دون سواهم[٣]. لكن هذه المدرسة نضجت عند الإمامين الشافعي (ت٢٠٤هـ) وابن حنبل (ت٢٤١هـ) بالإضافة إلى جمهور المحدثين مما جعلها تأخذ منحىً آخر حتى صارت مختلفة عن مدرسة الحديث في المدينة، ويتمثل هذا النوع من

= مثلاً ليست إلا تجسيداً مغالياً للوقوف على النصوص. والقائلون بالتعليل للأحكام، الآخذون بالمصادر التشريعية الزائدة عن الكتاب والسنة والإجماع يجسدون بوضوح مدرسة الرأي.

وفي العقائد ليست مدرسة السلف إلا لوناً من ألوان مدرسة الحديث والنص، أما أهل التأويل فهم لون آخر ولكنه من ألوان مدرسة الرأي.

وإن خلاف أهل السنة والمعتزلة لا يخرج عن ذلك، فأهل السنة هم نتاج التركيب المتوازن لمدرستي الحديث والرأي، أما المعتزلة فليسوا إلا مظهراً من مظاهر الإجحاف في حق النص والتزيد في إعمال الرأي خارج نطاقه وهكذا دواليك. . .

(١) الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله. ص٧٧.

(٢) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٣١١.

(٣) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص١١٣.

مدارس الحديث في كونه يجمع ما أمكن من الحديث المروي من أي جهة كان سواء من العراق أو الحجاز أو مصر أو خراسان أو اليمن وغيرها. . . ويأخذ بما صح منها، وقد مكن هذا المنهج هذه المدرسة من أن تجمع كثيراً من الأحاديث، وأن تكون لدى علمائها وفرة منها تسعفهم في الفتوى.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنه من الطبيعي أن يأخذ العلماء ـ كل العلماء ـ بالحديث لأنه المصدر الثاني من مصادر التشريع، لكن كل ما في الأمر أن العلماء قد تفاوتوا في نسبة الأخذ بالحديث بين مكثر ومقل، بحسب زمانه ومكانه الذي عاش فيه، خاصة وأن بعضهم كان يتهيب رواية الحديث ورَفْعَهُ إلى الرسول ﷺ نظراً لكثرة الضعيف والموضوعِ في بيئته وقت ظهور المدارس الاجتهادية.

مدرسة الرأي:

ما المراد بالرأي؟ المراد بالرأي في اصطلاح علماء الأصول هو التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرعُ إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص، فالاجتهاد بالرأي هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نص فيه. فالاجتهاد في واقعة فيها نص ظني الدلالة لتعيين المراد من النص لا يسمى في الاصطلاح الأصولي اجتهاداً بالرأي، وأيضاً الاجتهاد في واقعة لا نص فيها بغير الوسائل التي أرشد إليها الشرع لا يسمى في الاصطلاح الأصولي اجتهاداً بالرأي، فالرأي الذي هو أساس الاجتهاد فيما لا نص فيه هو التفكير بطرق التفكير التي أرشد إليها الشرع لأنها أقرب إلى الصواب وأبعد عن الزلل وتهدف إلى المصالح العامة الحقيقية[(١)].

التوفيق بين ذم الرأي والعمل به: ما ذكر هو الرأي المحمود وهو المراد في قول معاذ (رضي اللَّه عنه) حين سأله رسولُ اللَّه ﷺ وقد ولاه القضاء باليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال معاذ: أقضي بكتاب اللَّه فإن لم أجد فبسنة رسول اللَّه فإن لم أجد أجتهد رأيي ولا آلو.

وأما الرأي بمعنى التفكير بغير الطرق التي مهدها الشرع فهذا في الغالب يكون تفكيراً بالهوى وقريباً من الزللِ وهذا هو الرأي المذموم[(٢)] ولهذا كان بعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ينهى عنه أولاً، وكي يُبعِدوا عن ساحة الرأي من ليس أهلاً له حتى لا

(١) خلاف، الشيخ عبد الوهاب. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. الكويت. دار القلم. ط٢. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م. ص٧ ـ ٨.

(٢) نفس المصدر. ص٨.

يجترئ الناس على القول في الدين بلا علم فيُدخِلوا فيه ما ليس منه ثانياً[١]. أما أن يؤخذ من نهي بعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم) عن الخوض بالرأي بأنه نهي عن الاجتهاد فهذا هو التناقض بعينه، إذ كيف يسلم ذلك وقد وقع الاجتهاد بالقياس ـ مثلاً ـ من النبي ﷺ أو من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) فأقرهم عليه؟! وقد مرت بعض الأمثلة على ذلك!! بل وقع الاجتهاد منهم (رضي اللَّه عنهم) بالمصلحة المرسلة وغير ذلك ولم يقع الإنكار بينهم عليه.

أسباب انتشار مدرسة الرأي في العراق ـ ٢ابتداءً ـ: تختصر هذه الأسباب بأربعة:

١ ـ تأثر أهل العراق بابن مسعود (رضي اللَّه عنه) الذي كان يعتمد كثيراً على الرأي في اجتهاده.

٢ ـ قلة الحديث في العراق، قال ابن خلدون (ت٨٠٨هـ): «كان الحديث قليلاً في أهل العراق... فاستكثروا من القياس وجهروا فيه، فلذلك قيل: أهل الرأي»[٢].

٣ ـ كثرة المسائل التي يُحتاج إلى معرفة أحكامها، إذ أن بيئة العراق قد ورثت عن دولة الفرس أنواعاً من المعاملات والعادات والنُّظُم.

٤ ـ شيوع وضع الحديث، فلقد كان هذا الأمر مدعاة إلى التحرج في الأخذ بالحديث ما لم يمر عبر ضوابط كثيرة، مما شجع إعمال الرأي[٣].

خصائص مدرسة الرأي: تميزت مدرسة الرأي بخصائص عدة مجملها في اثنتين:

١ ـ كثرة تفرع الفروع فيها حتى الخيالي منها، يقول الأستاذ أحمد أمين[٤] في ذلك: «لقد ألجأ إلى ذلك كثرة ما يُعْرَضُ لهم من الحوادث نظراً لمدنيتهم ثم ساقهم ذلك إلى الجري وراء الافتراضات...»[٥].

٢ ـ قلة الرواية للحديث بسبب اشتراط هذه المدرسة شروطاً لا يسلم معها إلا القليل

---

(١) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٥٣.

(٢) ابن خلدون. المقدمة. ص٣٥٣.

(٣) الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله. ص٨١ ـ ٨٢.

(٤) هو أحمد أمين ابن الشيخ إبراهيم الطباخ: عالم بالأدب، غزير الاطلاع على التاريخ، اشتهر باسم أحمد أمين وضاعت نسبته إلى الطباخ. مولده ووفاته بالقاهرة، وولادته كانت سنة ١٢٩٥هـ قرأ مدة قصيرة في الأزهر، وتخرج بمدرسة القضاء الشرعي ودرَّس بها إلى سنة ١٩٢١م. تولى القضاء ببعض المحاكم الشرعية، ثم عين مدرساً بكلية الآداب بالجامعة المصرية ثم انتخب عميداً لها، وعين مديراً للإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية واستمر كذلك إلى أن توفي. من أكثر الكتاب المصريين الحديثين تصنيفاً، ومن أعماله إشرافه على (لجنة التأليف والترجمة والنشر) مدة ثلاثين عاماً. من كتبه (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) و(ظهر الإسلام) وغيرها... توفي سنة ١٣٧٣هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج١ ص١٠١.

(٥) أحمد أمين. فجر الإسلام. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية. ط٧. ١٩٥٩م. ص٢٤١.

(٦) الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله. ص٨٢ ـ ٨٣.

من الأحاديث[١].

أنواع الرأي: لم يكن الرأي عند الصحابة والعصور التي تلتهم نوعاً واحداً، أو كما ظن بعض الأصوليين بأنه إلحاق أمر غير منصوص عليه بأمر آخر ثبت فيه نص لاتحادهما في العلة، بل كان هناك نوع آخر من الرأي وهو القائم على أساس التوفيق بين النصوص والمصالح المختلفة، أي الاجتهاد بالمصلحة العامة وهو المعروف بالمصالح المرسلة. وقد سئل الإمام مالك (ت١٧٩هـ): «هل كنتم تقايسون في مجلس ربيعة[٢] ويكثر بعضكم على البعض؟ قال: لا واللَّه»[٣]، وقد كان الإمام مالك تلميذاً لربيعة، وهو قد اشتهر باسم ربيعة الرأي نظراً لكثرة أخذه بالرأي، فأي نوع هو ذلك إن لم يكن القياس؟ إنه ما جسده الإمام مالك في فقهه، ألا وهو المصلحة المرسلة التي قال عنها: إنها تسعة أعشار الدين. كما كان هناك الاستحسان وغيره من مصادر التشريع الأخرى.

تبقى الإشارة إلى أن الرأي لم يكن مقتصراً على منطقة دون أخرى أو علماء دون آخرين، لكن الأخذ بالرأي كان متفاوتاً بين أهل منطقة وأخرى وبين عالِم وآخر، قال الإمام الثعالبي (ت١٣٧٦هـ): «والتحقيق أن ما من إمام إلا وقد قال بالرأي وتبعَ الأثر»[٤].

وخلاصة القول: هو أن ظاهرة الاختلاف قد نشأت منذ وُجِدَ الاجتهاد من أفراد متغايرين، وذلك منذ عصر الصحابة (رضي اللَّه عنهم). كما أن مناهجهم الاجتهادية أو أنماط تفكيرهم قد كان لها أبرز الأثر في اجتهادات من بَعدهم، حيث تمثَّل من بعدَهم

---

(١) هو ربيعة بن فروخ التميمي بالولاء، المدني، أبو عثمان. الإمام الحافظ الفقيه المجتهد. روى عن أنس بن مالك ولذلك عدوه من التابعين لكنه من صغارهم ـ أي من متأخريهم ـ وروى أيضاً عن سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد وغيرهم. وروى عنه سفيان ومالك والأوزاعي وخلق كثير. كان بصيراً بالرأي فلقب (ربيعة الرأي)، ومع ذلك فقد قال فيه ابن الماجشون: ما رأيت أحداً أحفظ لسنةٍ من ربيعة. وكان من الأجواد، كان صاحب الفتوى في المدينة المنورة، وبه تفقه الإمام مالك. لما قدم السَّفاحُ المدينةَ أمر له بمال فلم يَقْبله. توفي بالهاشمية من أرض الأنبار عام ١٣٦هـ. انظر: الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تذكرة الحفاظ. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية. ط٢. ١٣٣٣هـ. ج١ ص١٤٨. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٧.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٩٥ بتصرف.

(٣) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٣١٦. ويؤيده أقوال العديد من العلماء في ذلك من جهة علاقة الرأي بالأثر وحاجة كل منهما للآخر، فعن عبد اللَّه بن المبارك لما سئل: متى يسع الرجل أن يفتي؟ قال: إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي. وقال ابن الماجشون: كانوا يقولون: لا يكون إماماً في الفقه من لم يكن إماماً في القرآن والآثار، ولا يكون إماماً في الآثار من لم يكن إماماً في الفقه... إلى آخره من الأقوال التي وردت في هذا الشأن. انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٧.

بمناهجهم بشكل واضح. ولئن كانت مناهج الصحابة الفقهية قد تمثَّلت في المذاهب الفقهية التي تشكلت فيما بعد، فإن المدارس العقدية لا تخرج عن هذا الإطار أو قريب منه، حيث كانت آراء بعض الصحابة في بعض المسائل العقدية الملاذ وخير دليل تتم العودة إليه لاستخلاص مشروعية مناهجها الفكرية في التعاطي مع المسائل الكلامية.

هذا، ولئن وقع الاختلاف في عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، حتى كان أحد ظواهر حياتهم العلمية، وحيث أنهم قد كانوا أهل قرون الخيرية في الإسلام بقوله ﷺ: «**خير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب**...»(١) فلا ضير بعد ذلك في أن يقع الاختلاف ممن بعدهم، ولا يسلم مع ذلك ومع ما ذكر قبلاً بأي حال من الأحوال الاعتراض على مشروعيته.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الشهادات (٥٢)، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أُشْهِدَ (٩)، حديث رقم (٢٦٥١). والترمذي بنحوه في سننه. كتاب الفتن (٣٤)، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٧)، حديث رقم (٢١٦٥). وأحمد في مسنده. ج١ ص١٨.

الباب الثاني

أسس التعامل مع الخلافيات

ويتضمن أربعة فصول :

- الفصل الأول : **معايير الإنكار في المسائل الخلافية .**
- الفصل الثاني : **الخوض في الخلافيات ليس مشاعاً لمطلق فرد دون شروط .**
- الفصل الثالث : **التزام الأدب عند الاختلاف .**
- الفصل الرابع : **لا غلو ولا تفريط في التعامل مع الخلافيات .**

معايير الإنكار في المسائل الخلافية

إن من أهم الأسس التي يقوم عليها فقه الاختلاف هو إدراك حكم الإنكار عند الاختلاف ومعاييره، وفي حكمه أهو الأصل أم أن عدم الإنكار هو الأصل، ثم أهو سائغ أم غير سائغ، وإن كان سائغاً متى يصح ومتى لا يصح، وإن صح فبناء على أي من القواعد والضوابط يكون؟ فإن إيضاح ما تقدم من استفسارات يسهم في جلاء وبيان حكم ما يقع فيه الاختلاف، إن كان الأصل فيه حصر الاختلاف في كل مسألة برأي واحد دون غيره، أم جواز التخير في الخلافيات في أي مسألة دون الإنكار على المخالف ولو ضعفت حجته، أم أن الإنكار يكون في مواضع دون أخرى بناء على ضوابط وشروط محددة؟ فلا يسوغ ـ بناء على هذا ـ الاختلاف في كل مسألة تحققت فيها شروط الإنكار على المخالفين للرأي الصائب، ويسوغ الاختلاف في كل مسألة لم تستكمل شروط الإنكار فيها.

إن المدخل لفهم هذا الموضوع ولتوضيحه يمر من خلال نظرية التصويب أو التخطئة في الاجتهاد، والتي تم التعبير عنها أيضاً بنظرية تعدد الحق أم عدم تعدده، أو هل أن كل مجتهد مصيب أم لا . . . إلخ.

فهذه من المسائل التي أخذت حيزاً مهماً في كلام العلماء وأبحاثهم الكلامية أو الأصولية. وأهميتها في هذا البحث أنها قد تكون معيناً على التسامح عند الاختلاف، وأنها قد تكون سبيلاً لإيجاد الاحترام والتقدير العلمي للرأي الآخر وأصحابه. والأهم من ذلك أنها تشكل مدخلاً أساسياً لمعرفة كيفية التعاطي مع الخلافيات، وتوضح إن كان في آراء المخالفين ما هو معتبر بذاته، أم أنه لا عبرة برأي المخالف بأي وجه من وجوه الاعتبار. وبناء عليه تُبين متى يمكن الإنكار عليه ومتى لا يمكن.

هذا وقد اختلف علماء الأمة اختلافاً بيِّناً في هذه المسألة بين قائل بتعدد الصواب وبين منكر عليه. ومنشأ الخلاف في ذلك وأساسه هو في المقدمة التي تسأل إن كان للَّه سبحانه وتعالى في كل مسألة حكم معين قبل اجتهاد المجتهد بحيث يمكن أن يصل إليه بعض الناس ولا يصل إليه البعض الآخر، وبذلك يكون ما ينشده المجتهدون من الحق واحداً، ومن هداه إليه اجتهاده يكون قد أصابه؟ أم أنه ليس للَّه تعالى حكم معين في

كل مسألة، وإنما الحكم فيما يسوغ فيه الاجتهاد من الظنيات هو ما يؤدي إليه اجتهاد كل مجتهد، ويكون مصيباً فيما أداه إليه اجتهاده(١)؟

إن هذا الصواب الذي يسعى المجتهدون في طلبه في الحكم لا يخلو من أحد أمرين:

أولهما: أن يتفقوا عليه فيصير إجماعاً، والحق فيه متعين، والصواب فيه معروف، فيسقط عندها الاجتهاد فيه، لأن الإجماع يفيد اليقين، ولا اجتهاد مع اليقين.

وثانيهما: أن يختلفوا فيه، فلا يتفقوا على رأي دون آخر، وهذا ينقسم إلى ضربين: أحدهما أن يكون الاختلاف في أصول العقائد والمسائل الأصولية والقطعيات من الأحكام الشرعية العملية. والآخر أن يكون في الأحكام الشرعية العملية من عبادات ومعاملات مما لا دليل قطعي فيه. فلكل منهما حكمه ومفرداته.

المجتهد وإصابة الحق في العقائد والمسائل الأصولية والقطعيات من الأحكام الشرعية العملية:

اتفق عامة الأصوليين والمتكلمين على أن الناظر في القضايا العقلية المحضة والمسائل الأصولية يجب أن يهتدي إلى الحق والصواب فيها، لأن الحق فيها لا يكون إلا واحداً لا يتعدد، وذلك من جهة كونها حقائق مجردة ينبغي أن نصدق بها على ما تكون عليه، وهو الذي كُلِّفَ العبادُ طلبه وما عداه يكون باطلاً، فمن يصيب فيه الحق فقد أصاب ما عند اللّه، ومن أخطأه فقد أخطأ ما عند اللّه، وأخطأ في الحق أيضاً(٢). بناء عليه فإن المصيب فيها لا يكون إلا واحداً، وإلا للزم أن يجتمع النقيضان بأن يصدق أحد المختلفين خلاف ما يصدقه الآخر، ومع ذلك يكونان قد أصابا الحق المجرد بعينه، وهذا محال(٣).

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٩٧.

(٢) إن الخطأ في هذا يكون أحد اثنين، فإن كان فيما يرجع إلى الإيمان باللّه ورسوله أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة أو الاعتقاديات أو الأصول العامة للإسلام أو القطعيات الشرعية العملية التي لا يسلم بدونها الإيمان فالخطأ فيها كفر (ومنها ما يكون كفراً بالتعيين لمن وقع فيه، ومنها ما يعتبر كفراً دون أن يلحق ذلك بالمعين الذي وقع منه ما يوجب ذلك، إلا أن يُعلَّم فيبقى على إنكاره، هذا وسيأتي تفصيل ذلك مع أدلته وأقوال العلماء فيه لاحقاً عند الحاجة إلى تفصيلها في الباب الثالث الفصل الثاني). وإن لم يكن الخطأ كفراً ـ بأن كان ثبوت أو دلالة متعلقه من الأدلة ظنياً ـ يكون فسقاً وابتداعاً، لأن صاحبه ضل بعدوله عن الحق إلى غيره من الباطل، وذلك كإنكار الرؤية يوم القيامة أو كالقول بخلق القرآن أو خلق الأفعال. . . إلخ.

(٣) في هذا الشأن يقسم الإمام الغزالي القطعيات إلى أقسام ثلاثة، كلامية وأصولية وفقهية «أما الكلامية فنعني بها العقليات المحضة والحق فيها واحد، ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم، ويدخل =

وقد ذهب عامة جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى هذا، ولم يشتهر فيه مخالف إلا النذر اليسير من العلماء[١]، حيث قالوا بنفي الإثم عن المجتهد المخطئ في العقليات من أهل الإسلام وغيرهم طالما أنه لم يكن معانداً، ولو كان على غير ملة الإسلام. بل نقل عن الإمام العنبري[٢]، ـ وهو من أول وأشهر القائلين بذلك ـ أنه ذهب إلى حد القول بأن كل مجتهد في العقليات مصيب. لكن العلماء استبشعوا هذا القول منه ـ ومنهم المعتزلة الذين نسب إليهم الإمام العنبري ـ وعدوه باطلاً. لأنه لا يعقل أن يكون المسلمون وغير المسلمين على قدم المساواة وهم على النقيض فيما يعتقدونه، لذلك أَوَّلَ بعضُهم كلامه وحَمَلوه على اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية[٣].

= فيها حدوث العالم وإثبات المحدِث. . . إلخ. أما الأصولية فنعني فيها كون الإجماع حجة وكون القياس حجة وكون خبر الواحد حجة، فهذه المسائل أدلتها قطعية، والمخالف فيها آثم مخطئ. أما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل. . . إلخ، وكل ما علم قطعاً في دين اللَّه، فالحق فيها واحد وهو المعلوم، والمخالف آثم». انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٧. بل يكون المخالف كافراً في الكثير منها، لأن فيها المعلوم من الدين بالضرورة، ومنها أصول الإسلام وأصول الاعتقاديات، ومخالفها مخطئ ضال، وضلاله في هذه الأمور من الكفر.

ويقول الإمام الشهرستاني في هذا: «إن ما عليه عامة أهل الأصول هو أن الناظر في المسائل الأصولية والأحكام العقلية اليقينية القطعية يجب أن يكون متعين الإصابة، فالمصيب واحد بعينه، ولا يجوز أن يختلف المختلفان في حكم عقلي حقيقةَ الاختلاف بالنفي والإثبات على شرط التقابل المذكور، بحيث ينفي أحدهما ما يثبته الآخر بعينه من الوجه الذي يثبته وفي الوقت الذي يثبته، إلا وأن يقتسما الصدق والكذب والحق والباطل». انظر: الشهرستاني، الإمام محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج١ ص٢٠١. ويرى مثل ذلك الإمام الشوكاني فبالنسبة للمسائل الشرعية المتعلقة بالأحكام العملية فقد ذهب الجمهور إلى أن ما يثبت بدليل قطعي ـ وهذا إذا كان مما عُلم من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر، فالحق فيها واحد والموافق له مصيب، والمخطئ غير معذور. وكفره جماعة لمخالفته للضروري. وإن كان فيما علم قطعاً بطريق النظر كالأحكام المعلومة بالإجماع فالحق فيها واحد أيضاً، والمخالف إن قصر فهو مخطئ آثم، وإن لم يقصر فهو مخطئ غير آثم. انظر: الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٣٦٠ بتصرف.

(١) الذين عُرِفوا بهذه المخالفة هما كل من عبيد اللَّه بن الحسن العنبري والجاحظ. ولقد كان الجاحظ يعتبر رأس فرقة من المعتزلة تسمى الجاحظية وإن كانت له آراء يخالفهم فيها.

(٢) هو عبيد اللَّه بن الحسن بن الحصين العنبري: قاض، من الفقهاء العلماء بالحديث، كان عارفاً باللغة ودقائق ألفاظها، وكان كثير المزاح. من أهل البصرة، قال فيه ابن حبان: هو من ساداتها فقهاً وعلماً، ولي قضاءها سنة ١٥٧هـ أيام الخليفة أبي جعفر وعزل سنة١٦٦هـ في عهد الخليفة المهدي، وتوفي بها سنة ١٦٨هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٩٢.

(٣) انظر في اتفاق أهل العلم في هذا، ومخالفة الجاحظ والعنبري لهم وبيان آرائهم واستبشاع بقية العلماء لرأي العنبري وتحديداً استبشاع المعتزلة، خاصة وأن البعض عد العنبري منهم، فردوا =

المجتهد وإصابة الحق في الأحكام الشرعية العملية التي لا دليل قاطع فيها:

اختلف أهل العلم في مسألة إصابة الحق في الأحكام الشرعية العملية التي لا دليل قاطع فيها ـ وهي ما يمكن اختصارها بالأحكام الشرعية الاجتهادية[١]، كما واختلف النقل عن بعضهم في ذلك اختلافاً كثيراً، لكن يمكن إرجاع الآراء في ذلك إلى مذهبين رئيسيين هما مذهب المصوبة ـ وفيه تفريعات عدة، ومذهب المخطئة ـ وفيه أيضاً تفريعات ـ[٢]. لكن قبل الاطلاع على ما فيهما لا بد من الإشارة إلى أن أهل العلم كافة ـ سواء منهم المصوبة أو المخطئة ـ قد ذهبوا إلى نفي الإثم والحرج عن المجتهدين في الفرعيات، لكنهم اختلفوا بعد ذلك في التصويب والتخطئة[٣].

وبالعودة إلى ما ذكر قبلاً بأن أصل هذه المسألة هو إن كان للَّه تعالى حكم في كل حادثة أم لا[٤]. فمن العلماء (من صار إلى أن لا حكم للَّه تعالى في الوقائع المجتهد فيها، حكماً بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر وحلال وحرام. وإنما حكمه تعالى ما أدى إليه اجتهاد المجتهد. ومنهم من صار إلى أن للَّه تعالى في كل حادثة حكماً بعينه قبل الاجتهاد من جواز وحظر، بل في كل حركة يتحرك بها الإنسان حكم تكليف من تحليل وتحريم، وإنما يرتاده المجتهد بالطلب والاجتهاد)[٥]. ففي هذا كان اتجاهان، ومن أولهما انبثقت فكرة المصوبة بشكل عام، ومن الثاني انبثقت فكرة المخطئة.

مذهب المصوبة: وهم القائلون إن كل قول من أقوال المجتهدين في الفرعيات

= على آرائه واستبشعوها. فيما يلي: الآمدي. الأحكام. ج٤ ص٤٠٩. والغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٩. والأنصاري، العلامة عبد العلي بن محمد نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج٢ ص٣٧٦. والنسفي، أبو البركات عبد اللَّه بن أحمد، حافظ الدين. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. ومعه شرح نور الأنوار على المنار للشيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد اللَّه الحنفي الصديقي الميهوي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ج٢ ص٣٠٠ وما بعدها. والتفتازاني. شرح التلويح على التوضيح. ج٢ ص١١٨ وما بعدها. والشهرستاني. الملل والنحل. ج١ ص٢٠١، والشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٣٤ وغيرها...

(١) لأن القطعيات لا يجوز الاجتهاد فيها أصلاً. وسميت الأحكام الشرعية العملية التي لا قطع فيها بالاجتهادية لإمكانية الاجتهاد فيها.

(٢) انظر: مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٤. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٩٥.

(٣) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف. كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص. تحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد. دمشق. دار القلم. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م. ص٢٩.

(٤) الشهرستاني. الملل والنحل. ج١ ص٢٠٣.

(٥) نفس المصدر. ج١ ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

حق، وإن كل واحد منهم مصيب[١]، وإلى هذا ذهب جمع كبير من المتكلمين، حيث أن الحق يكون في جميعها، وأن كل مجتهد فيها يكون مصيباً عند اللَّه تعالى ومصيباً في الحكم، لأن جواز اختلاف الجميع دليل على صحة الجميع[٢].

وفي الواقع فإن هذا المذهب يندرج تحته اتجاهان:

أ ـ فمحققو المصوبة من الأشعرية على أن الواقعة التي لا نص فيها ليس فيها حكم معين يُطلب بالظن، بل الحكم يَتْبَعُ الظن، وحكم اللَّه تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وعلى هذا يكون الحق متعدداً[٣]، وحكي ذلك عن الحنفية، والحقيقة أن في كلامهم تفصيلاً أدق سيأتي بيانه لاحقاً. هذا وقد عرف النوع المذكور بتصويب الأشاعرة[٤].

ب ـ أما المصوبة من المعتزلة فيتجهون إلى أن الواقعة التي لا نص فيها، لها حكم معين يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب. وإن لم يكلف المجتهد إصابته، ولذلك فإنه مصيب وإن أخطأ ذلك الحكم المعين، وقد عرف هذا التوجه بالتصويب المعتزلي[٥]، واستدلوا بأن تحري القبلة عند عدم معرفتها تتأدى معه الصلاة ـ حتى ولو اختلفت جهاتها ـ اتفاقاً، فهذا يدل على تعدد الحق وأن كل مجتهد مصيب، فكذلك سائر الأحكام. واستدلوا أيضاً بأن المجتهد مكلف بإصابة الحق بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، ولو لم يكن مكلفاً بذلك لكان عبثاً، والتكليف بما ليس في وسع الإنسان ممنوع بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فلزم أن يكون حكم اللَّه هو ما يصل إليه كل مجتهد، وفي هذا كان اتفاقهم بأن كل مجتهد مصيب[٦].

مذهب المخطئة: وهم القائلون إن الحق في أحد الأقوال ولم يتعين لنا، لكنه عند اللَّه سبحانه وتعالى يكون متعيناً، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء. حيث من المستحيل أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً حراماً. وما سوى

---

(١) مذكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٤.

(٢) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد في الإسلام (ضمن سلسلة من أجل سعادة البشر). القاهرة. دار الأنصار. ط١. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. ص٩١.

(٣) وممن صرح بذلك الإمامان الباقلاني والغزالي. انظر في رأي الأشاعرة وفي تصريحهما: مذكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٤. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٩٩. وانظر في ذلك أيضاً: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٨.

(٤) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٩٩.

(٥) نفس المصدر. ج٢ ص١٠٩٩.

(٦) مذكور. الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

هذا الحق يكون خطأ. ذلك أن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) كانوا يُخَطِّئون بعضهم البعض، ولو كان اجتهاد كل منهم حقاً لما كان للتخطئة وجه اعتبار[١].

وفي الواقع فإن في هذا المذهب بعض التفاصيل. كما ويندرج تحته اتجاهان أيضاً، فالقائلون به متفقون على أن الصواب عند اللَّه واحد، ثم بعد ذلك ذهب فريق كبير منهم إلى أن المصيب يكون واحداً غير متعين والآخرون مخطئون لم يصيبوا الحق[٢]، وهذا ما يوضحه الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) بقوله: «إن قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند اللَّه تعالى؟

ـ قيل: لا يجوز فيه عندنا واللَّه تعالى أعلم أن يكون الحق عند اللَّه كله إلا واحداً، لأن علم اللَّه عز وجل وأحكامه واحد، لاستواء السرائر والعلانية عنده، وإن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء.

ـ فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة، هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟ أو يقال لهم إن اختلفوا: مصيبون كلهم أو مخطئون، أو بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟

ـ قيل: لا يجوز على واحد منهم ـ إن اختلفوا إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهباً محتملاً ـ أن يقال له: أخطأ مطلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم: قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد.

ـ فإن قال قائل: فمثل لي من هذا شيئاً.

ـ قيل: لا مثال أدل عليه من الغيب عن المسجد الحرام واستقباله، فإذا اجتهد رجلان بالطريقين، عالمان بالنجوم والرياح والشمس والقمر، فرأى أحدهما القبلة متيامناً منه، ورأى أحدهما القبلة منحرفة عن حيث رأى صاحبه، كان على كل واحد منهما أن يصلي حيث يرى ولا يتبع صاحبه... ولم يكلف واحد منهما صواب عين البيت، لأنه لا يراه، وقد أدى ما كلف به من التوجه إليه بالدلائل عليه.

ـ فإن قيل: فيلزم أحدهما اسم الخطأ؟

ـ قيل: أما فيما كُلِّفَ فلا، وأما خطأ عين البيت فنعم، لأن البيت لا يكون في جهتين.

---

(١) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٩٢. ومدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٥ .

(٢) وذلك هو المشهور عن مالك والشافعي وأغلب أصحاب مذهبيهما وعن الليث بن سعد وغيرهم من الجمهور. انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٧٢ ـ ٧٣. والخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٥٨. ومدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٦. والعلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٩٥.

ـ فإن قيل: أفيكون مطيعاً بالخطأ؟

ـ قيل: هذا مثل المجتهد، يكون مطيعاً بالصواب لما كلف من الاجتهاد، وغير آثم بالخطأ إذا لم يكلف صواب المغيب العين عنه، فإذا لم يكلف صوابه لم يكن عليه خطأ ما لم يجعل عليه صواب عينه»(١).

هذا وقد ذهب أصحاب الاتجاه الآخر من الفقهاء إلى أن كل مجتهد مصيب في الحكم الذي ذهب إليه وإن كان الحق مع واحد، وكان الصواب عند اللَّه واحداً. فمن أصاب ما عند اللَّه أصاب الحق وأصاب في الحكم، ومن أخطأ الحق فقد أخطأ ما عند اللَّه وأصاب في الحكم(٢) ومن هنا قد يُشْكِلُ هذا الرأيُ على البعض إذ يظنه ملحقاً برأي المصوبة لاشتراكه معه في كون المجتهد مصيباً في الحكم وإن أخطأ، لكنه ليس كذلك لأنه يخالف رأي المصوبة فيما هو أهم، وهو عدم إصابة الحكم المتعين عند اللَّه سبحانه. هذا وقد نُسِبَ القول بذلك ابتداء للإمام أبي يوسف (ت١٨٢هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ). هذا وبناء على تفاصيل هذه المقولة فقد تضاربت الأقوال في أصحابها، فمنهم من نسب الإمام أبا يوسف إلى المصوبة ومنهم من نسبه إلى المخطئة. وإلى مثل ما أخذ به ذهب أغلب أهل العراق وبعض أصحاب الإمام مالك (ت١٧٩هـ)، بل حكى بعض أصحاب الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) مثل ذلك عن إمامهم، لكن الصحيح هو أخذه بالرأي السابق. واختلف النقل عن أبي حنيفة فنقل عنه كل من القولين(٣).

أدلة المصوبة والمخطئة: فيما يلي عَرْضٌ لأدلة فريقي المصوبة والمخطئة بشكل عام مع مناقشة كل منهما لأدلة الفريق الآخر واعتراضاته عليها.

أ ـ أدلة المصوبة، وما اعتُرِضَ عليها: استدل المصوبة لما ذهبوا إليه بمجموعة أدلة، لكن أهمها: قوله تعالى في حق داود وسليمان عليهما السلام: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]، فلو كان أحدهما مخطئاً، لما كان ما صار إليه حكماً للَّه وعلماً(٤).

ومن أدلتهم أيضاً قوله ﷺ: «**أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم**»(٥)، فالنبي ﷺ

(١) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. كتاب الأم. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٧ ص٣٠٢.

(٢) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ج٢ ص٣٧٦.

(٣) انظر في هذا: الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٥٨ ـ ٥٩. ومدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٧. والعلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٩٥.

(٤) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٠٠.

(٥) نقل الشيخ عبد الفتاح أبو غدة عن العلامة المحقق ابن أمير حاج الحلبي قوله في هذا الحديث: أن له طرقاً من رواية عمر وابنه وجابر وابن عباس وأنس (رضي اللَّه عنهم) بألفاظ مختلفة أقربها =

جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى، مع اختلافهم في الأحكام نفياً وإثباتاً، فلو كان فيهم مخطئ لما كان الاهتداء به هدى، بل ضلالة[(١)]. ومن أدلتهم أيضاً إجماع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على تسويغ اختلاف بعضهم لبعض من غير إنكار منهم على أحد، ولو تُصُوِّرَ الخطأ في الاجتهاد لما ساغ إقرار الخلاف من الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، في حين لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة ونحوه، وكان الواحد منهم إذا سئل عن مسألة يرد السائل إلى غيره ويرشده إليه، مما يدل على أنهم كانوا متوافقين على أن كل مجتهد مصيب. ويشهد لذلك كله العقل من عدة جوانب أهمها أن لو كان الحق متعيناً في باب الاجتهاد في كل مسألة لنَصَبَ اللَّهُ تعالى عليه دليلاً قطعياً دفعاً للإشكال، كما هو المألوف في مطالب الشارع كما في قوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥]، ولو كان الحكم متعيناً في مسألة ما لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتأثيم كالمخالف في العقليات، وهذا ما لم يقم به أهل العلم، فدل على أن كل مجتهد مصيب[(٢)].

وردوا عليهم بأن اللَّه تعالى اعتبر الحق فيما قضى به سليمان ـ في الآية ـ ولو كان الحق بيد كل واحد منهما عليهما الصلاة والسلام لما كان لتخصيص سليمان بالإفهام معنى، قال تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩] أما إجماع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) فلا يَصْلُحُ في محل النزاع لأن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) لم ينكروا على بعضهم البعض المخالفة، لكون المخطئ غير مُعَيَّنٍ، والذي يَجِبُ إنكارُه ما كان مُخْطِئُهُ

= إلى اللفظ المذكور ما أخرجه ابن عدي في (الكامل) وابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله) عن ابن عمر (رضي اللَّه عنهما) قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**مثل أصحابي مثل النجوم يهتدى بها. فبأيهم أخذتم بقوله اهتديتم**». ومثله ما أخرجه الدارقطني وابن عبد البر عن جابر (رضي اللَّه عنه) قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «**مثل أصحابي من أمتي مثل النجوم. فبأيهم اقتديتم اهتديتم**».
ثم أردف قائلاً: نعم لم يصح منها شيء، ومن ثمة قال الإمام أحمد: حديث لا يصح. وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ، إلا أن البيهقي قال في كتاب (الاعتقاد): رويناه في حديث موصول بإسناد غير قوي، وفي حديث آخر منقطع، والحديث الصحيح يؤدي بعض معناه، وهو حديث أبي موسى المرفوع «**النجوم أمَنَة للسماء. فإذا ذهبت النجومُ أتى السماءَ ما توعدون. وأنا أمَنَة لأصحابي. فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون. وأصحابي أمَنَة لأمتي. فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون**» وهو ما أخرجه الإمام مسلم. اهـ. انظر: اللكنوي، الإمام أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي. إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة. حققه وخرج نصوصه وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. حلب ـ بيروت. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. طباعة دار البشائر الإسلامية. ط٣. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م. ص٥١ ـ ٥٢. والكلام المذكور أورده المحقق كما أشرنا في بدايته.

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٠٠.

(٢) نفس المصدر. ج٢ ص١١٠١.

مُعَيَّناً. وأما الدلالات العقلية فمردودة لأنه لا يلزم الشارع بإظهار وجه العلة أو الحكمة أو المصلحة في التشريعات، وقد يختص بعلمها عنده كما لا يلزم بأن يجعل الأدلة كلها قطعية وهذا من جهة، ومن جهة ثانية فقد رد النبي ﷺ بعض الاجتهادات الظنية لبعض الصحابة (رضي اللّه عنهم) كما تبين معنا سابقاً، ولو كانت كل خلافياتهم صواباً لما أنكر على بعضهم. ونوقش أيضاً التصويب الأشعري على وجه الخصوص بأنه لا يمكن القبول بمقولة اتباع حكم اللّه لظن المجتهد، إذ يترتب على ذلك اجتماع النقيضين بحيث يكون كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقض في اجتهاداتهم ينسب إلى اللّه تعالى، وهذا محال(١). بل وما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون حكم اللّه عز وجل متعدداً بتعدد المجتهدين، تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات. فإن مثل هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع اللّه عز وجل ومع شريعته المطهرة، هي أيضاً صادرة عن محض الرأي الذي لم يشهد له دليل ولا عضدته شبهة تقبلها العقول(٢).

ب ـ **أدلة المخطئة، وما اعتُرِضَ عليها**: استدلوا لما ذهبوا إليه بمجموعة أدلة أهمها ما جاء في قوله سبحانه: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ * فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩] إذ يدل على أنه سبحانه خصص سليمان (عليه السلام) بفهم الحق في الواقعة، مما يدل على عدم وقوف داود (عليه السلام) على الحق فيها، وإلا لما كان التخصيص بسليمان (عليه السلام) مفيداً، فالمصيب في هذه الواقعة واحد. ومن أدلتهم أيضاً قوله ﷺ: «**إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإن حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد**»(٣) وهو صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب. ولو كان الحق متعدداً لكان كل مجتهد مصيباً وفي ذلك مخالفة لظاهر الحديث، وأصرح منه قوله ﷺ: «**إن طلب منك أهل حصن النزول على حكم اللّه فلا تنزلهم على حكم اللّه، فإنك لا تدري أتصيب حكم اللّه فيهم أم لا**»(٤) لأن ما يصل إليه باجتهاده قد لا يكون حكم اللّه، بل قد

---

(١) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦٢. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٠١ ـ ١١٠٢.

(٢) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٣٨. والذي دفع الإمام الشوكاني إلى إنكار هذه المقولة وعدها صادرة عن محض الرأي هو اعتباره لحديث النبي المصطفى ﷺ المعروف «**إذا اجتهد الحاكم... إلخ**» نصاً صريحاً في الموضوع ويرفع النزاع بالمطلق. والحديث هذا سبق تخريجه في الباب الأول. الفصل الثاني.

(٣) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الثاني.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الجهاد (٣٢)، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث (٢)، حديث رقم (٣ ـ ١٧٣١). والترمذي في السنن. كتاب السير (٢٢)، باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال (٤٨)، حديث رقم (١٦١٧). وأبو داود في السنن. كتاب الجهاد (٩)، باب في دعاء المشركين (٨٢)، حديث رقم (٢٦١٢).

يخطئه، لذلك نهاه النبي ﷺ عن الادعاء أن رأيه هو حكم اللَّه. ومن أدلتهم أيضاً ما أُثر عن جمهرة من الصحابة والتابعين أنهم كانوا إذا اجتهدوا يقول أحدهم: إن كان صواباً فمن اللَّه وإن خطأ فمني ومن الشيطان[١]. واستشهدوا لما ذهبوا إليه بالعقل إذ قالوا بأن تصويب المجتهدين يؤدي إلى تصويبهم عند اختلافهم بالنفي والإثبات أو الحل والحرمة في المسألة الواحدة، وهذا من اجتماع النقيضين، ونسبة التناقض إلى الشارع والشرع محال، فما أدى إليه يكون محالاً[٢]. وقالوا أيضاً: إنه قد ثبت أن أهل العلم في كل عصر كانوا يتناظرون ويتباحثون ويحتج بعضهم على بعض، ولو كان كل واحد منهم مصيباً كانت المناظرة خطأ ولغواً لا فائدة فيها. فإن قال المخالِفُ: إنما يناظر أحد الخصمين الآخر حتى يغلب على ظنه ما أدى اجتهاده إليه فيرجع إلى قوله، فالجواب أنه لا فائدة في رجوعه من حق إلى حق. ثم إن تحمل التعب والكلفة والتنازع والتخاصم لما ذكره المخالف ليس من فعل العقلاء، وقد وجدنا الأمة متفقة على حسن المناظرة في هذه المسائل وعقد المجالس فسقط ما قاله[٣].

وردوا عليهم في الآية بأن النص قد شهد بالعلم والحكمة لداود وسليمان عليهما الصلاة والسلام، فلا يكون ما ذهب إليه داود عن غير علم ـ بل هو خلاف الأولى ـ وأما دلالة الآية على عدم فهم داود فهي من باب مفهوم المخالفة، وهو ليس حجة عند كثيرين من أهل الأصول. وناقشوا الاستدلال بالأحاديث بأنها كأحاديث ليست محلاً للنزاع، ولكنها لا تدل على المطلوب الذي يُدعى، لأن غاية ما تدل عليه أن بعض المجتهدين قد يكون مخطئاً، والمصوبة يقولون بذلك لكن فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي، وهذا ليس في محل النزاع ـ برأيهم ـ. وبمثل هذا ردوا على دعوى الاستدلال بمقولة مجتهدي الصحابة والتابعين، في نسبة الخطأ إلى النفس، وزادوا بأن ذلك قد يكون خوفاً من التقصير في بذل الوسع في الاجتهاد[٤].

الخلاصة التي تنبني على هذه النظرية:

لا شك بأن العقليات والأصول والقطعيات، الحقُّ فيها واحد ومن أخطأ فقد أخطأ الحق وأخطأ ما عند اللَّه، ويُحكم عليه بأنه مخطئ غير مصيب، لكن هذا لا ينفي

---

(١) انظر في هذه الاستدلالات: الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦٠ ـ ٦١. ومدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٧٦. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٠٢ ـ ١١٠٤.

(٢) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦١.

(٣) نفس المصدر. ج٢ ص٦٢.

(٤) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٠٢ ـ ١١٠٥.

إمكانية الاختلاف في بعض فروع العقيدة نظراً لكون أدلتها ظنية وخاصة من جهة دلالتها، بما يمنع الحسم وتحديد الصواب على وجه اليقين، أو أحياناً على وجه الترجيح الظني، وبالتالي فما كان هذه حاله لا يصح الإنكار فيه ولو كان من مسائل العقيدة.

أما في ظنيات الأحكام الشرعية العملية فالأقوال متعددة بين طرفي التصويب والتخطئة، وإن كانت الأدلة في الغالب تُرَجِّحُ مذهب المخطِّئة إجمالاً القائلة بأن الصواب واحد، وإن كان أصحاب هذا المذهب قد اختلفوا في تفاصيله بين قائل بتصويب أحد المختلفين دون أن يكون متعيناً وتخطئة الآخرين، وقائل بأن المصيب لما عند اللَّه مصيب للحق ومصيب للحكم لأنه واحد لا يتعدد، وأما مَنْ يُخْطِئُهُ فقد أخطأ ما عند اللَّه لكنه أصاب الحكم.

وعلى العموم فإن هناك استثناءات لا اختلاف فيها من جهة التصويب أو التخطئة، لأن في الأحكام أشياء أراد الشارع نفسه أن تكون على أوجه مختلفة، وأقرها الشارع كلها ولم يقصر الصواب على وجه واحد منها. ومن أمثلتها تعدد أوجه القراءة للقرآن الكريم التي نرى آثارها في القراءات السبع أو العشر. ومنها أيضاً اختلاف التنوع الذي بيناه سابقاً.

وهناك أشياء قصد الشارع نفسه عدم تحديدها على وجه الدقة، وتركها دون تحديد وتبيين وذلك كالصلاة الوسطى وتحديد ليلة القدر وغيرها، ولذلك لم تحسم النصوصُ في الاختلافِ الواقعِ في تحديدها.

وهناك أشياء يمكن أن يتعدد فيها الصواب بقيود وحالات معينة، بمعنى أن يكون الصواب مع هذا المجتهد في زمان ومع مخالفه في زمان آخر ـ نظراً لاختلاف الاعتبارات ـ. أو أن يكون ذلك في إنزال الفتوى على الواقعة المناسبة بحيث يكون صواب المجتهد في قضية ما إذا نظر إلى الواقعة أو إلى ما يحيط بها من ظروف وملابسات فيكون صواباً بالنسبة له، وإن لم يكن صواباً بالنسبة لغيره. فالبادية مثلاً غير الحضر، ودار الإسلام غير دار الكفر، بل والدار التي تلتزم الأصول والسنن غير الدار التي انتشرت فيها البدع حتى استحكمت، والدار التي تلوذ بفيء أحكام الشريعة غير الدار التي عمت فيها البلوى... إلخ.

وكذلك قد يكون الصواب مع المجتهد في حالة معينة، ويكون مع غيره في حال أخرى، فحال الضعف غير حال القوة، وحال الاستضعاف غير حال التمكين، وحال السعة غير حال الضرورة، وحال حديث العهد بالإسلام غير حال الناشئ في أحضانه أو الذي مضى عليه عهد في التزامه. فكثير من الأحكام تختلف باختلاف وتعدد هذه الأحوال ونقائضها. وضمن هذا الإطار كان النبي ﷺ يعطي أحياناً في المسألة الواحدة وفي السؤال الواحد إجابات مختلفة مراعياً فيها أحوال السائلين، فالأعرابي الذي بال

في المسجد على مرأى من الناس لم يعنفه النبي ﷺ وذلك رفقاً به وتقديراً منه ﷺ لظروف بداوته، وأنه لما يتأدب بعد بآداب وأخلاق الإسلام، لكن لو فعله أي مسلم آخر قاصداً، وكان ممن تجملوا بأحكام وتعاليم الإسلام هل يكون حكم التعامل معه كذلك أم يختلف؟! لا شك بأنه ليس كذلك لما ورد من أحاديث متعددة في التشديد والإنكار على المسيء لبيوت اللَّه.

فما كان من هذه الاستثناءات فالاختلاف فيه سائغ ومقبول، ولا يعد من البطلان أو الضلال طالما قام على دليل معتبر، بل لا إنكار فيه، ولا تعيين للصواب فيه برأي دون آخر.

وما كان من عموم الأحكام الشرعية العملية التي لا دليل قطعي فيها، فبغض الطرف عن الاختلاف بين المصوبة والمخطئة فيها، ينبغي أن يُعلم أن ثمرة اختلافهم فيها إنما هي بالنظر للاجتهاد وأخذ الحكم من الدليل، وما ينبني عليه من أحكام إن اختلفوا فيها، لكن من حيث العمل بهذه الاجتهادات والتزام الأحكام التي كانت بناء عليها فإنه يمكن القول إن الاختلاف فيها هو نظري بحت إذا لم يقم أي منها على أدلة مرجحة. لأنه بالنظر إلى العمل بما يؤدي إليه اجتهاد المجتهدين فكل منهم مكلف بأن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، وأن ما وصل إليه كل منهم بالاجتهاد هو حكم اللَّه في المسألة بالنسبة له. أما عند المصوبة فإن هذا الأمر ظاهر وواضح لا يحتاج إلى تبيين. وأما عند المخطئة وهم قسمان، فعند من قال بتصويب المجتهد في الحكم وإن كان أخطأ ما عند اللَّه، فالأمر أيضاً ظاهر وبَيِّنٌ. وأما من قال منهم بتخطئة المجتهد الذي لم يصب ما عند اللَّه بأنه مخطئ في الحكم أيضاً، فإنهم لا يخالفون في ضرورة عمل كل مجتهد بما أداه إليه اجتهاده، والداعي إلى ذلك أن الحق وإن كان واحداً من الآراء المختلفة، إلا أنه غير متعين، وإن لم نقدر على تعيينه حيث لم تسعفنا الأدلة في حسم النزاع ورفع الاختلاف فلا يمكن أن نحدد مَن المصيب حقاً ومَنْ هم مخالفوه المخطئون، وبالتالي يصير تكليف المجتهدين ـ ومن بعدهم المقلدين ـ بوجوب التزام ما هو حق عند اللَّه من باب التكليف بما لا يطاق، وفي هذا يقول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «. . .إنه ـ أي المجتهد ـ إنما كُلِّفَ فيما قال عنه بالاجتهاد، فإذا فَعَلَ فقد أصاب بالإتيان بما كُلِّفَ، وهو صواب عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا اللَّه»(١)، والمجتهدُ لم يُكَلَّفْ عِلْمَ الغيب الذي لم يَطلع عليه أحد، وأن يُعَيِّنَ ما عند اللَّه على التأكيد ـ ولم تَقُم عليه الأدلةُ القطعية ـ وذلك ليس بمقدوره، ثم يحرم عليه إلا أن يَقْطَعَ بما يُمْكن أن يكون الحكم عند اللَّه تعالى، وذلك لا يكون شرعاً، لأن اللَّه تعالى بَيَّنَ في كتابه العزيز أنه: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأنه:

---

(١) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. لا م. لا ت. ص٤٩٨.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وأن التكليف بما لا يطاق مردود شرعاً كما بين ذلك أهل الأصول.

بناء عليه فقد اشتهر بين أهل العلم أن يعتقد كل مجتهد أن إمكانية إصابة مخالفه للحق قائمة وإن غلب على ظنه أن يكون هو الذي على حق، لذلك اشتهرت بينهم مقولة: (رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب)(١). ثم إن المجتهد ينبغي أن يعتقد أن مخالفه إن قامت مخالَفَتُه على أدلة معتبرة ـ مصيب في العمل برأي نفسه، وإن كان مخطئاً في ظن مخالفه ـ فالمجتهد مأمور بالعمل بما أداه إليه اجتهاده. ومن كان أمره كذلك فرأيه يكون رأياً علمياً معتبراً له مكانته العلمية وإن وافقه الآخرون أو خالفوه طالما قام على الدليل المعتبر. وهو ينزل منزل القبول بين أهل العلم، لأن خلافه لم يكن معاندةً ولا عن غير دليل، وفي ذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «المجتهد المستدِل من إمام وحاكم وعالم وناظر ومُناظر ومفت وغير ذلك، إذا اجتهد واستدَل، فاتقى اللَّه ما استطاع، كان هذا هو الذي كلفه اللَّه إياه، وهو بذلك مطيع للَّه، مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه اللَّه البتة، وإن كان علم الحق في نفس الأمر أم لم يعلمه، فكل من استفرغ وسعه استحق الثواب»(٢). وقد وقع ذلك من الصحابة أنفسهم (رضي اللَّه عنهم) فقد اختلفوا في مسائل عديدة ولم ينكروا فيها على بعضهم البعض، فقد خالف عمر أبا بكر (رضي اللَّه عنه) في استرقاق أهل الردة، حتى أنه ردهن حرائر إلى أهلهن (إلا من ولدت لسيدها منهن، ومن جملتهن خولة الحنفية أم محمد بن علي بن أبي طالب (رضي اللَّه عنه) الذي اشتهر بمحمد ابن الحنفية. وخالفه أيضاً في أرض العنوة، إذ قسمها أبو بكر (رضي اللَّه عنه) ووَقَفها عمر (رضي اللَّه عنه)، وكذلك فقد خالفهما عثمان (رضي اللَّه عنه) في مسائل، وكذلك خالفهم علي (رضي اللَّه عنه) في مسائل أخرى عديدة، ولم ينكر فيها أحدهم على مخالفه(٣).

إن التقديم الذي ورد في شروحات هذه النظرية وخلاصة المفاهيم التي تنبني عليها، لا يعني أنه لا يجوز أو لا يصح الإنكار في بعض الخلافيات، بقدر ما تبين أن الأصل في المسائل الخلافية طالما أنها صدرت من أهل العلم المعتبرين وبناء على الأدلة المعتبرة فإنه لا يصح فيها الإنكار ابتداءً، إذ أن الاجتهاد الواقع في الشريعة ـ كما يقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) ـ هو ضربان:

---

(١) انظر: السقاف، العلامة علوي بن أحمد بن عبد الرحمٰن. رسالة الفوائد المكية (ومعها مجموعة رسائل أخرى). مكة المكرمة. المطبعة الميرية. ط٢. ١٣١٧هـ. ص٥٨.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنة النبوية. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج٢ ص١٥٦ بتصرف.

(٣) انظر: الثعالبي. الفكر السامي. ج٢ مجلد ١ ص٢٦١.

ـ **أحدهما**: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد.

ـ **ثانيهما**: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره(١)، وبالتالي يجوز إنكاره والإنكار على صاحبه.

وكذلك إذا ظهرت الدلائل الواضحة التي تبيح الإنكار على المخالف ـ ولو كان أهلاً للاجتهاد ـ فعندها يمكن الإنكار على الاجتهاد المخالف، ويكون في أخذ المخالف بما ذهب إليه أو عمل به غير معذور وغير مصيب.

لكن متى يكون الإنكار، ومتى يصح ومتى لا يصح، وما هي ضوابطه، وما هو معياره بالتفصيل(٢)؟

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٦٧.

(٢) يَخْرُجُ بطبيعة الحال من دائرة الاجتهاد غير المعتبر بعضُ الاجتهادات والمسائل التي قد تُنسب إلى الأقوال التي ينبغي الإنكار عليها، وما هي كذلك، ومنها الرأي الذي يمكن أن يَنفرد به قلة من الفقهاء أو حتى فقيه واحد أو اثنان مخالِفين بما ذهبوا إليه رأيَ الجمهور، إذ يقول البعضُ: إن ما كان شأنه كذلك فلا يُعَوَّلُ عليه ولا يُعتد به البتة. ومِن ذلك أيضاً القول بأن ما يخالف المذاهب الأربعة التي تلقتها الأمة بالقبول ينبغي أن يُرفض ويُنكر عليه ولا يقام له وزن ولا يُعطى اعتباراً.

لكن هذا التوجه وهذه الأقوال ليس لها أدلة تعضدها، لا من كتاب ولا من سنّة ولا من إجماع أو سواه.

وإن انفراد بعض الفقهاء أو قلة قليلة منهم برأي لا يُسقط اعتباره، لأن الإجماع الذي هو حجة شرعية هو اتفاق جميع المجتهدين في المسألة، ولم يقل أحد إنه اتفاق الأكثرية أو اتفاق الجمهور، والمسألة ليست مسألة تصويت بالعدد. وأما رأي الجمهور فصحيح أن له وزناً يجعلنا نمعن النظر فيما يخالفه، ولا نخرج عن رأيهم إلا لاعتبارات أقوى منه، لكن مع ذلك فإن رأي الجمهور ليس بمعصوم على كل حال. فكم من صحابي انفرد عن سائر الصحابة (رضي اللَّه عنهم) برأي أو بآراء لم يوافقه فيها غيره ولم يضره ذلك، ولم يجعل ذلك رأيَه مردوداً أو منكراً. وكم من علماء التابعين حصل معه مثل ذلك، ولم يُسقط ذلك قوله، إذ المدار في الأمر على الحجة لا الكثرة.

وأما في مخالفة المذاهب الأربعة، فكم من الأئمة الأربعة أنفسهم (رضي اللَّه عنهم) انفرد عن الثلاثة بأقوال وآراء مضى عليها أتباع مذهبه، مؤيدين ومصححين. وكم خالفهم من الفقهاء المجتهدين الذين أسسوا مذاهب أخرى ـ وإن اندثرت مذاهبهم ـ، لكن بقي الكثير من أقوالهم التي يفتى بها إلى الآن وإن خالفوا في ذلك أصحاب المذاهب الأربعة، إذ أنها ـ أي المذاهب الأربعة ـ على ما لها من اعتبار وتقدير لدى الأمة، إلا أن الآراء الواردة فيها ليست بذاتها حجة في دين اللَّه عز وجل بسبب ورودها ضمن أيٍّ من هذه المذاهب، وإنما الحجة فيما تستند إليه هذه الأقوال من الأدلة الشرعية والمعتبرة.

وكذلك أيضاً فإن ما يقال عن بعضها بأنها مهجورة ـ وقد لا تكون هجرت عمداً بحكم ضعفها =

نماذج الآراء الواردة في الإنكار ـ مناقشة واستدلال ـ:

قبل بيان ذلك ينبغي الإشارة إلى أن الإنكار ذو شقين، فإنه إما أن يكون إنكاراً على الاجتهاد المخالف، أو يكون إنكاراً على جواز العمل به ـ دون إنكاره كاجتهاد ـ، وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «إن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو بالعمل، أما الأول فإن كان القول يخالف سنّة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً... وأما العمل إذا كان على خلاف سنّة أو إجماع وجب إنكاره أيضاً بحسب درجات الإنكار...»(١).

وكذلك ينبغي الإشارة أيضاً إلى ما قد يُظن أنه غير سائغ، وهو الاعتراض على جواز الإنكار عند الاختلاف، طالما الاجتهاد في المسألة ـ أو المسائل ـ المختلف فيها صادر عن أهله. وأصل ذلك يعود إلى العموم الذي يفهم من المقولة المشتهرة في هذا الباب وهي (إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها). فحتى لا يقع اللبس من هذه الجهة أو يوجه معنى هذه المقولة ـ الأصل ـ على غير ما هي له، لا بد من التدقيق في القول بأن (مسائل الاجتهاد المعتبر لا إنكار فيها، وإن وقع فيها الاختلاف، طالما كان للخلاف في الاجتهاد مسوغ مقبول). وأما فهم المقولة على عمومها وإطلاقها الأول دون تقييده بما ذُكِرَ فإنه قد يجر إلى تصحيح كل خلاف وقع سواءً خالف نصاً صريحاً لا معارض له أو لم يخالف، أو خالف إجماعاً مؤكداً أو لم يخالف. فليس كل خلاف وقع كان صحيحاً وصار معتبراً، لأن القول بهذا قد يفضي إلى أخطاء في التعامل مع الخلافيات، بحيث قد يُتخذ ذريعة لاعتماد كل رأي حتى ولو كان شاذاً، أو لم تتلقه الأمة بالقبول، أو غير ذلك من عوامل رفضه. وفي هذا يقول أيضاً الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «... إنما دخل اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس، والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد ـ ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهراً مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه ـ فيسوغ (أي الاختلاف) إذا عدم ذلك الاجتهاد لتعارض الأدلة المقاربة أو لخفاء الأدلة فيها...»(٢).

والأمر الثالث الذي ينبغي الإشارة إليه ـ بناء على الإشارة السابقة ـ هو أن المجتهد الذي تبين عدم صواب ما وصل إليه باجتهاده في مسألة ما بناء على أدلة يقينية

= وشواذها ـ فإن الإنكار عليها لمجرد ترك العلماء العمل بها فترة من الزمن لا يؤخذ على إطلاقه وعمومه، فكم من رأي مهجور جاء بعد ذلك من عرَّف به وصححه وبيَّن حجته وأدلته، فأصبح بذلك مشهوراً، وغدا العمدة في الفتوى.

(١) نقله الإمام ابن مفلح في كتابه الآداب الشرعية. ج١ ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) نفس المصدر. ج١ ص١٩٠.

وأنكر أهل العلم على تلك المسألة بناء على ذلك، لا يعني أن في هذا مسوغاً للإنكار على صاحبها طعناً بشخصه، لأنه قد بذل وسعه وهو أهل للاجتهاد، لكنه أخطأ إما لشبهة اعترضته أو لأمر خفي عليه أو ما شابه ذلك... إذ ليس في ذكر كون المسألة قطعية طعن على من خالفها من المجتهدين[١].

هذا وبالعودة إلى الإجابة عن مسألة متى يكون الإنكار، وما هي قواعده وضوابطه، ومتى يصح أو لا يصح، فقد عبر عنها الشاعر بقوله:

ليس كل خلاف جاء معتبر إلا خلاف له حظ من النظر[٢]

وللإيضاح نورد تقسيم بعض العلماء[٣] للخلافيات ضمن هذا الإطار، إذ قسموها إلى أربعة أقسام:

- **أحدها**: ما تعين فيه الحق قطعاً، فيجب أن ينقض خلافه لأنه باطل يقيناً.
- **وثانيها**: ما تعين فيه الحق بغالب الرأي وخلافه باطل ظناً.
- **وثالثها**: ما كان كلا طرفي الخلاف مخيراً فيه بالقطع.
- **ورابعها**: ما كان كلا طرفي الخلاف مخيراً فيه بغالب الرأي[٤].

وفي هذا يُقَعِّدُ الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) بقوله: «الاختلاف على وجهين، فما كان منصوصاً لم يحل فيه الاختلاف، وما كان يحتمل التأويل أو يدرك قياساً فذهب المتأولُ أو القَيّاسُ إلى معنى يحتمل وخالفه غيره، لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص»[٥]. فإنه (رضي اللّه عنه) يُقَعِّدُ لمسائل الاختلاف بأن فيها ما ينكر عليه، وفيها ما لا ينكر عليه، ثم يدلي برأيه بعد ذلك بشكل مقتضب فيما يمكن أن يُنكَرَ عليه وما لا يُنكَر.

---

(١) نفس المصدر. ج١ ص١٩٠.

(٢) هذا البيت للإمام أبي الحسن ابن الحصار المالكي المتوفى سنة ٦١١هـ.

(٣) ذكره الإمام الدهلوي، شاه ولي اللّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. في كتابه عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. القاهرة. دار المطبعة السلفية. ط٢. ١٣٩٨هـ. ص١٠ ـ ١١. ثم أضاف بعد ذلك معلقاً على هذه الأقسام الأربعة ما نصه: «فإن كان البحث بالنظر إلى هذا المقام نظر: فإن كانت المسألة مما ينقض فيه اجتهاد المجتهد، فاجتهاده باطل قطعاً، وإن كان فيها حديث صحيح وقد حكم بخلافه فاجتهاده باطل ظناً، وإن كان المجتهدان جميعاً قد سلكا ما ينبغي لهما أن يسلكاه ولم يخالفا حديثاً صحيحاً ولا أمراً ينقض اجتهاد القاضي والمفتي في خلافه، فهما جميعاً على حق، واللّه أعلم» انظر: الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٢٠ .(وقوله جميعاً على حق يصح عند القائلين بتعدد الصواب، وأما مع القول بالتصويب والتخطئة فيحمل قوله على الحق بنظر كل منهما، وليس في حقيقة الأمر، لأن الحق في القول الثاني واحد عند اللّه).

(٤) والذي يدخل في إطار ما يصح فيه الإنكار على المخالف هنا هو ما تعلق بالبندين الأول والثاني.

(٥) الشافعي. الرسالة. ص٥٦٠.

أما في تفاصيل ما يصح فيه الإنكار وما لا يصح، وفي بيان قواعده وضوابطه فقد تواردت آراء وأقوال كثير من العلماء، واتفقت في جوانب عديدة منها، واختلفت في بعض تفاصيلها، وكانت بعضها أكثر تفصيلاً من غيرها. وفيما يلي أقوال العلماء في ذلك مع بعض الشروح والتعليق.

قال الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في معرض تقريره لما تجوز فيه الحسبة ـ وهو يتعلق بصلب موضوعنا ـ «. . . الشرط الرابع أن يكون كونه منكراً معلوماً بغير اجتهاد، فكل ما هو محل الاجتهاد فلا حسبة فيه، فليس للحنفي أن ينكر على الشافعي أكله الضب والضبع ومتروك التسمية، ولا للشافعي أن ينكر على الحنفي شربه النبيذ الذي ليس بمسكر، أو جلوسه في دار أخذها بشفعة الجوار. . . نعم لو رأى الشافعي شافعياً يشرب بالنبيذ وينكح بلا ولي فهذا في محل النظر. . . إلخ»[١].

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. إحياء علوم الدين. ج٢ ص٣٢٥ ـ ٣٢٦. هذا وقد يثار تساؤل حول كلام الإمام الغزالي هذا، وهو اعتراض تنبه له الإمام نفسه، فأورده بعد أن بين رأيه ثم فند الاعتراض، فذكر في ذلك: «إذا كان لا يُعترض على الحنفي في النكاح بلا ولي لأنه يرى أنه حق، فينبغي أن لا يُعترض على المعتزلي في قوله إن اللّه لا يُرى. . . بل لا ينبغي أن يُعترض على الفلسفي في قوله الأجساد لا تبعث وإنما تبعث النفوس، لأن هؤلاء أيضاً أدى اجتهادهم إلى ما قالوه وهم يظنون أن ذلك هو الحق. . . (فأجاب): اعلم أن المسائل تنقسم إلى ما يتصور أن يقال فيه: كل مجتهد مصيب، وهي أحكام الأفعال في الحل والحرمة، وذلك هو الذي لا يُعترض على المجتهدين فيه إذا لم يعلم خطؤهم قطعاً بل ظناً. وإلى ما لا يتصور أن يكون المصيب فيه إلا واحداً، كمسألة الرؤية وغيرها، فهذا مما يعلم خطأ المخطئ فيه قطعاً، ولا يبقى لخطئه الذي هو جهلٌ محضٌ وجه»!! انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. إحياء علوم الدين. ج٢ ص٣٢٦.

ومثل كلام الإمام الغزالي ـ في تحديد مواضع الإنكار ـ ما ينقله الإمام ابن مفلح عن بعض أئمة الحنابلة، ومن ذلك قوله: «لا إنكار فيما يسوغ فيه خلاف من الفروع على من اجتهد فيه أو قلد مجتهداً فيه» وقوله أيضاً: «لا ينبغي لأحد أن ينكر على غيره العمل بمذهبه، فإنه لا إنكار على المجتهدات». انظر: ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص١٨٦.

ومثله أيضاً قول الإمام ابن رجب الحنبلي: «المنكَر الذي يجب إنكاره ما كان مجمعاً عليه، فأما المختلف فيه، فمن أصحابنا من قال: لا يجب إنكاره على من فعله مجتهداً أو مقلداً لمجتهد تقليداً سائغاً». انظر: ابن رجب الحنبلي، الإمام الحافظ زين الدين جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب البغدادي. جامع العلوم والحكم. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص٣٠٦.

ومثله أيضاً قول الإمام ملا علي القاري: «لا إنكار في المختلف فيه بناء على أن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد، إلا أن المخطئ غير متعين لنا. . . وليس للمجتهد أن يحمل الناس على مذهبه سواء كان مجتهداً أو مقلداً، فلم يزل الخلاف بين الصحابة والتابعين. . . إلخ». انظر: الفتح المعين لفهم الأربعين. ص١٩٠. نقله عنه ياسر العدل في كتابه الفقه الغائب. ص١٨٣.

وبالتالي فإن ما يستفاد من كلام الإمام الغزالي وله صلة بالموضوع هو التالي:

١ ـ كل ما هو في محل الاجتهاد فلا إنكار فيه.

٢ ـ ليس لأحد أن ينكر على أحد فعل ما كان مباحاً في مذهب فاعله.

وكلامه هذا ـ رحمه اللَّه ـ فيه تعميم، لكن من العلماء من فصل المسألة أكثر، فأضاف إلى المعيار الذي ذكره الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) ضابطاً آخر، فبينوا أن معيار الإنكار في مسائل الخلاف هو مذهب المخالف ـ وفي هذا يتفق قولهم مع قول الإمام الغزالي ـ لكن يستثنى منه حالات عدة ـ وهذه زيادتهم أو إضافتهم في الموضوع ـ.

ومن الأقوال التي وردت في ذلك ما ذكره الإمام الماوردي[(١)]: «وأما ما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته فلا مدخل لإنكاره إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه، كربا النقد بالنقد فالخلاف فيه ضعيف، وهو ذريعة إلى ربا النساء المتفق على تحريمه... وفي معنى المعاملات وإن لم تكن منها عقود المناكح المحرمة، ينكرها إن اتفق العلماء على حظرها، ولا يتعرض لإنكارها إن اختلف الفقهاء فيها، إلا أن يكون مما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة إلى محظور متفق عليه كالمتعة، فربما صارت ذريعة إلى استباحة الزنا»[(٢)]. ويستفاد من قوله:

١ ـ لا إنكار فيما اختلف الفقهاء في حظره وإباحته.

٢ ـ يستثنى من ذلك ما توفر فيه أمران:

أ ـ أن يكون الخلاف فيه ضعيفاً.

ب ـ أن يكون ذريعة إلى محظور متفق عليه.

---

(١) هو الإمام العلامة أقضى القضاة أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي الشافعي، صاحب التصانيف. نسبته إلى بيع ماء الورد. تفقه على الإمام أبي حامد الإسفراييني وأبي القاسم الصيمري وغيرهما. كان حافظاً للمذهب، ومن العلماء الباحثين، وهو من أصحاب التصانيف الكثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب. ولد في البصرة سنة ٣٦٤هـ، وانتقل إلى بغداد. وولي القضاء في بلدان كثيرة، ثم جعل أقضى القضاة في أيام القائم بأمر اللَّه العباسي. كانت له المكانة الرفيعة عند الخلفاء، وربما توسط بينهم وبين الملوك وكبار الأمراء ما يصلح به خللاً أو يزيل به خلافاً. قيل بأنه كان لديه ميل إلى أقوال المعتزلة. وشنع عليه بعضهم ـ كالجويني وغيره ـ لبعض الأفكار التي أوردها في الأحكام السلطانية. من مصنفاته (الأحكام السلطانية) و(الحاوي) في فقه الشافعية، و(تسهيل النظر) في سياسة الحكومات، و(النكت والعيون) في تفسير القرآن الكريم، و(أدب الدنيا والدين)... إلخ. قيل في مصنفاته أنه لم يُظهِر منها شيئاً في حياته، لكنه أعلن عنها عندما اقتربت منيته. توفي في بغداد سنة ٤٥٠هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٨ ص٦٤ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣٢٧.

(٢) انظر: ابن مفلح. الآداب الشرعية، ج١ ص١٨٨. وبمثل ذلك صرح القاضي أبو يعلى الحنبلي في كتابه المعروف بالأحكام السلطانية.

وهناك من العلماء من أوغل أكثر في ذكر ضوابط الإنكار، ووضح فيه بعض جوانبه بشكل أدق، ومنهم الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) بقوله: «. . .وقولهم (إن مسائل الخلاف لا إنكار فيها) ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول والفتوى أو العمل، أما الأول فإذا كان القول يخالف سنّة أو إجماعاً شائعاً وجب إنكاره اتفاقاً، وإن لم يكن كذلك فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكارٌ مثله. وأما العمل فإذا كان على خلاف سنّة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار. وكيف يقول فقيه (لا إنكار في المسائل المختلف فيها)، والفقهاء من سائر الطوائف قد صرحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتاباً أو سنّة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء؟ وأما إذا لم يكن في المسألة سنّة ولا إجماع، وللاجتهاد فيها مساغ، لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً . . .» ثم عد بعد ذلك بعض المسائل الخلافية والتي تيقنا بعد طول اختلاف فيها ـ أو في بعضها ـ صحة أحد القولين، قال: «والمسائل التي اختلف فيها السلف والخلف وقد تيقنا صحة أحد القولين فيها كثير، مثل كون إصابة الزوج الثاني شرط في حلها للأول، وأن الغسل يجب بمجرد الإيلاج وإن لم ينزل. . . وأن المتعة حرام، وأن النبيذ المسكر حرام. . . وأن المسح على الخفين جائز حضراً وسفراً. . . وأن الحاج يلبي حتى يرمي جمرة العقبة، وأن المحرم له استدامة الطيب دون ابتدائه. . . إلى أضعاف أضعاف ذلك من المسائل، ولهذا صرح الأئمة بنقض حكم من حكم بخلاف كثير من هذه المسائل»[١].
ويستفاد من كلام ابن القيم مجموعة أمور أهمها:

(١) ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر الشهير بابن القيم. أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. صيدا ـ لبنان. المكتبة العصرية. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ج٣ ص٣٠٠ ـ ٣٠١. ولابن تيمية كلام قريب جداً من هذا، لكن كلام ابن القيم فيه توسع أكثر لذلك تم إيراده دون كلام شيخه. وكذلك فإن لغيره من الأئمة كلاماً في هذا المعنى، ومنه على سبيل المثال ما ذكره الإمام النووي: «ثم إنه إنما يأمر وينهى من كان عالماً بما يأمر به وينهى عنه، وذلك يختلف باختلاف الشيء، فإن كان من الواجبات الظاهرة أو المحرمات المشهورة، كالصلاة والصيام والزكاة والزنا والخمر ونحوها، فكل المسلمين عالم بها، وإن كان من دقائق الأفعال والأقوال وما يتعلق بالاجتهاد، لم يكن للعوام دخل فيه، لأن إنكاره على ذلك للعلماء.
ثم العلماء إنما ينكرون ما أجمع عليه الأئمة، وأما المختلف فيه فلا إنكار فيه، لأن على أحد المذهبين كل مجتهد مصيب. . . وعلى المذهب الآخر المصيب واحد والمخطئ غير متعين لنا، والإثم مرفوع عنه. ولكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله، فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنّة أو وقوع في خلاف آخر. . . هذا وليس للمفتي ولا للقاضي أن يعترض على من خالفه إذا لم يخالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً، واللَّه أعلم». انظر: النووي، المحدث الحافظ الفقيه محيي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف الحزامي الشافعي. شرح النووي على صحيح مسلم. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٢. ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٢م. ج٢ ص٢٣ ـ ٢٤.

١ ـ إن إطلاق القول بأن مسائل الخلاف لا إنكار فيها غير صحيح.

٢ ـ كل ما يخالف نصاً لا معارض له أو إجماعاً صريحاً فهو منقوض، ويلحق بذلك ما بان ضعف حجته وكان وهن دليله واضحاً، وإن لم يخالف نصاً أو إجماعاً.

٣ ـ لا إنكار فيما كان للاجتهاد فيه مساغ.

٤ ـ إن مسائل الخلاف التي دلت النصوص الصريحة على صحة أحد الأقوال فيها كثيرة، وكذلك فإن بعض المسائل التي كانت خلافية، قد استقر العمل على أحد الأقوال فيها بعد أن بان رجحان أدلتها وقوتها، وضعف قول المخالف فيجب فيها الإنكار على مخالفها.

ومن هؤلاء العلماء أيضاً الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) إذ يبين «أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، والأصل في ذلك إجماع الصحابة (رضي اللَّه عنهم)»[١]، ويذكر أنه «لا ينكر في المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه» لكنه يدقق أكثر فيقول: «ويستثنى صور ينكر فيها المختلف فيه:

إحداها: أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ، بحيث يُنقض. ومن ثم وجب الحد على المرتهن بوطئه المرهونة، ولم ينظر للخلاف فيه.

الثانية: أن يترافع فيه لحاكم، فيحكم بعقيدته، ولهذا يحد الحنفي بشرب النبيذ ـ إذا كان الحاكم يأخذ بذلك ـ إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده[٢].

الثالثة: أن يكون للمنكِر فيه حق، كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ، إذا كانت تعتقد إباحته، وكذلك الذمية على الصحيح»[٣]. لكنه يؤكد أنه: «ينقض قضاء القاضي إذا خالف نصاً أو إجماعاً أو قياساً جلياً، أو خالف القواعد الكلية، أو كان حكماً لا دليل عليه... إلخ»[٤]. وهذا في قضاء القاضي وهو المبرَم، فكيف في اجتهاد المجتهد، فإنه من باب أولى.

ويستفاد من كلام الإمام السيوطي:

١ ـ إنه لا يُنكَر في مسائل الاختلاف إلا إذا خالفت دليلاً قوياً، كأن تكون خالفت نصاً

---

(١) السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية. تحقيق العلامة محمد حامد الفقي. القاهرة. مطبعة البابي الحلبي. ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م. ص١٠٤.

(٢) جواز حكم الحاكم بغير مذهبه مسألة خلافية، وقد يتوهم القارئ لكلام الإمام السيوطي هذا بأن عدم جواز حكم الحاكم بغير مذهبه هو موضع اتفاق، فليتنبه لذلك.

(٣) نفس المصدر. ص١٧٥.

(٤) نفس المصدر. ص١٠٩.

أو إجماعاً أو قياساً جلياً، أو خالفت القواعد الكلية، وفي هذا بعض الإضافة على كلام سابقه.

٢ ـ وأنه أضاف إلى كلام سابقيه بعض الاستثناءات وهي تكون في ثلاث صور:

أ ـ أن يكون سند الفعل ضعيفاً.

ب ـ أن يكون الأمر معروفاً للحاكم فيحكم بمذهبه، ولا يبالي بما يخالفه.

ج ـ أن يكون للمنكِر فيه حق، فينكر وفق مذهبه.

الخلاصة في معايير الإنكار في المسائل الخلافية:

يظهر مما سبق اتفاق أهل العلم على أصل المسألة وهو أنه لا إنكار على المخالف إذا كانت مخالفته في أمر اجتهادي (سائغ فيه الاجتهاد)، لكن فَرَّقَ بعضهم بين الخلاف القوي والضعيف. ودقق بعضهم في توصيف الحالات التي يجوز فيها الإنكار وفَصَّل فيها، في محاولة لجمع الموضوع من جميع أطرافه، في حين كان كلام بعضهم عاماً في المسألة دون تفصيل، وقد يؤخذ عليه من جهة صيغته العمومية التي جاءت على إطلاقها.

لكن الذي يمكن الميل إليه، ويكون أَوْلى في الجمع بين الأقوال الواردة في هذا الموضوع، وحملها على نتيجة مشتركة ومفهوم واحد، ويكون أسلم في التعامل مع مسائل الخلاف، فإنه يأتي في التفصيل التالي:

١ ـ الأصل في المسائل الاجتهادية إن اختُلِفَ فيها وكانت صادرة من أهلها ـ أهل الاجتهاد ـ بناء على الأدلة المعتبرة، عدم الإنكار.

٢ ـ يستثنى من ذلك ما خالف دليلاً واضحاً كأن يكون نصاً لا معارض له أو إجماعاً شائعاً أو قياساً جلياً أو قاعدة كلية.

٣ ـ ويستثنى من ذلك أيضاً ما كان دليله ساقطاً أو غير معتبر.

٤ ـ ويستثنى كذلك أيضاً ما اتفق أهل العلم على كون سنده ضعيفاً.

٥ ـ ويستثنى من ذلك أيضاً ما ضعف الخلاف فيه، وكان ذريعة للوقوع في محظور متفق عليه.

٦ ـ ويمكن أن يلحق بذلك ما كان للمنكر حق فيه، فيحق له أن ينكر على عمل مخالفه فقط، وليس على رأيه أو قوله.

هذه معايير الإنكار التي يمكن استخلاصها مما سبق إيراده من أقوال العلماء في هذا الباب، لكن يمكن إضافة بعض المعايير[١] التي يصح أن تضم إلى قواعد وضوابط الإنكار عند الاختلاف، وأهمها:

(١) بعض هذه المعايير قد تؤخذ أيضاً من أقوال العلماء التي سبق إيرادها.

١ ـ جواز الإنكار فيما كان الاختلاف فيه تاريخياً ولكن لا يصح استمراره، وذلك كاختلاف السلف في الصدر الأول في حكم ربا الفضل أو في نكاح المتعة، إذ نقل العلماء رجوع المخالفين فيها إلى قول الجمهور، واعتبروا القول المخالف فيها قولاً شاذاً ينكر عليه[١].

٢ ـ ويلحق بذلك ـ وهو شبيهه ـ ما استقر فيه العلماء على رأي مما اختُلِفَ فيه، بعد أن تبين صحة أحد الأقوال ورجاحة أدلته على غيره، بل وتيقنت صحته وبطلان خلافه. ومن أمثلته أن الغسل يجب بمجرد الإيلاج وإن لم يُنزل، وأن النبيذ المسكر حرام، وأن إصابة الزوج الثاني لمنكوحته ـ أي دخوله عليها ـ شرط لحلها للأول. . . إلخ[٢]. فهذه يصح الإنكار فيها.

٣ ـ ويصح الإنكار على المخالف فيما لو خالف فيما ذهب إليه المقاصدَ العامة للشريعة.

٤ ـ ويصح الإنكار على المخالف أيضاً فيما لو خالف فيما ذهب إليه القطعياتِ العلميةَ والبدهيات العقلية.

٥ ـ ويجوز الإنكار أيضاً ـ ولكن على عمل المخالف وليس على اجتهاده ـ وإن كان ذلك في المسائل التي صح فيها اجتهاده، وذلك عندما تقتضي الأولويات أو فقه الموازنات عدم صحة العمل بذلك الرأي[٣].

---

(١) انظر في هذا: البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلافات الفقهية. ص١١٢.
(٢) سبق إيراد بعض هذه الأمثلة منقولة عن الإمام ابن القيم في هذا الفصل.
(٣) وسيأتي بيان هذه البنود الثلاثة الأخيرة مع تفاصيلها في الباب القادم في ثلاثة فصول مستقلة مفردة لذلك.

الخوض في الخلافيات ليس مشاعاً لمطلق فرد دون شروط

«**أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار**»[1] حديث شريف بيّن فيه النبيُّ ﷺ بشكل واضح جلي أصلاً لا مَحِيدَ عنه للمسلمين. أنَّ الفتوى أمرٌ حساس لا بد من الحذر فيه، ومن تَساهل فيه وتَسرع، أو تعدى عليه وتطفل، باء بخُسران ومنقلَبٍ بَئِيس. لذا وَجَبَ على المسلم قبل خوضه في أمر الفتوى أن يلتزم بشروطها وضوابطها وآدابها، بحيث يَسْلَمُ من الزَّلل أو الخوض فيما لا يعنيه، خاصة وأن الناس ليسوا سَواسية في العلم، وبالتالي ليسوا كلهم أهلاً للفتوى، بل قليل ما هم، نظراً للشروط والضوابط التي تُشترط في المتصدي لها.

قال الإمام النووي[2]: «اعلم أن الإفتاء أمر عظيمُ الخطر ـ لكون الخائض فيه معرَّضاً للخطأ ـ . . . ولأن المفتي وارث الأنبياء صلوات اللَّه وسلامه عليهم. . . (ولهذا قالوا) المفتي مُوَقِّعٌ عن اللَّه تعالى» ثم يروي عن الحافظ التابعي عبد الرحمٰن بن أبي

---

(١) أخرجه الدارمي في سننه، في المقدمة، باب الفتيا (٢٠)، حديث رقم (١٥٧). وقال فيه السيوطي: حديث مرسل.

(٢) هو يحيىٰ بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النووي الشافعي، أبو زكريا محيي الدين. العلامة الفقيه الحافظ. مولده ووفاته في نوا (من قرى حوران) وإليها نسبته. ولد سنة ٦٣١هـ. تعلم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً. سمع من الرضا بن البرهان وزين الدين بن عبد الدائم وزين الدين خلف بن يوسف وجمال الدين الصيرفي. من تلاميذه الخطيب صدر الدين الجعفري وعلاء الدين بن العطار، وممن حدَّث عنه المزي. كان مجتهداً في القراءة والتحصيل، وقَّاد القريحة، حافظاً. وكان ملازم الاشتغال بالليل والنهار بالمذاكرة والدرس نحواً من عشرين سنة، حتى فاق أقرانه. فكان لا يتناول إلا وجبة واحدة في اليوم بعد العشاء. كثير الصيام. لم يتزوج. كان رأساً في علم الحديث والفقه واللغة، كان آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر يواجه الملوك والولاة والظلمة بالإنكار، ويكتب لهم ويخوفهم باللَّه تعالى. كما كان متقشفاً في مأكله وملبسه وأثاثه حتى أنه لبس المرَقَّعَ. من كتبه التي تعتبر من درر التراث الإسلامي (تهذيب الأسماء واللغات) و(منهاج الطالبين) و(المنهاج في شرح صحيح مسلم) و(التقريب والتيسير) والذي شرحه السيوطي في كتابه الشهير في المصطلح (تدريب الراوي) و(رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين) و(المجموع) في الفقه الشافعي وهو من عمدة كتب المذهب و(الأربعون حديثاً النووية) وغيرها. . . ت عام ٦٧٦هـ. انظر: الذهبي. تذكرة الحفاظ. ج٤ ص٢٥٠. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص١٤٩.

ليلى (ت٨٢هـ): «قال أدركت عشرين ومئة من الأنصار من أصحاب رسول اللَّه ﷺ يُسْأَلُ أحدُهم عن المسألة فيَرُدها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا، حتى تَرجِعَ إلى الأول، وفي روايةٍ: ما منهم مَنْ يُحَدِّثُ بحديث إلا وَدّ أَنَّ أخاه كفاه إياه، ولا يُسْتَفتى عن شيء إلا ود أن أخاه كفاه الفتيا. . . وعن عطاء بن السائب التابعي قال: أدركت أقواماً يُسأل أحدهم عن الشيء فيتكلم وهو يرعد»[١].

هذا وقد ورد عن السلف تشددهم في موضوع الفتيا، ومن ذلك قول ابن عباس (رضي اللَّه عنهما): «إذا أغفل العالِمُ (لا أدري) أصيبت مقاتِلُه»[٢] وقول سفيان بن عيينة[٣]: «أجسَرُ الناس على الفتيا أقلهم علماً»[٤]، فمن أجل ذلك كله وجب على كل من يتعاطى مع الشأن الإسلامي من ناحية الفتيا ـ وخاصة الشباب المسلم الملتزم ـ أن يَعْرِفَ موقعه من العلم، وبِناءً عليه يَتخذ موقفه من أي قضية إسلامية تُطرح.

ولمعرفة أي منا لموقعه هذا، لا بد من بيان أقسام الناس من العلم والفتيا:

مراتب الناس من العلم والفتيا:

يتوزع الناس في هذا بين الاجتهاد المطلق ونزولاً حتى التقليد، وتنضوي أصناف الناس في ذلك ضمن إطارين:

---

(١) النووي، المحدث الحافظ الفقيه محي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف الحزامي الشافعي. المجموع شرح المهذب، ويليه فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي ويليه التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني. بيروت. دار الفكر. لا ت. ج١ ص٤٠.

(٢) نفس المصدر. ج١ ص٤٠.

(٣) هو سفيان بن عيينة بن ميمون مولى محمد بن مزاحم أخي الضحاك بن مزاحم. أبو محمد الهلالي الكوفي ثم المكي. الإمام الكبير حافظ العصر. ولد بالكوفة سنة ١٠٧هـ. طلب الحديث وهو غلام، ولقي الكبار وحمل عنهم علماً جماً، وأتقن وجود، وجمع وصنف، وعَمَّرَ دهراً، وازدحم الخلق عليه وانتهى إليه علو الإسناد، ورُحِلَ إليه من البلاد. سمع من خلق كثير لا يحصون منهم عمر بن دينار والأسود بن قيس وابن شهاب الزهري وعبد اللَّه بن دينار وأيوب السختياني وهشام بن عروة، وتفرد بالرواية عن خلق من الكبار. وحدث عنه الأعمش وابن جريج وشعبة ـ وهم من شيوخه ـ وحماد بن زيد وابن المبارك ويحيىٰ بن سعيد القطان والشافعي وابن حنبل وعبد الرحمٰن بن المهدي وعلي بن المديني وإسحاق بن راهويه وغيرهم. . . قال فيه الشافعي: لولا مالك وسفيان بن عيينة لذهب علم الحجاز. وعنه قال: وجدت أحاديث الأحكام كلها عند ابن عيينة سوى ستة أحاديث، ووجدتها كلها عند مالك سوى ثلاثين حديثاً. سكن مكة وتوفي فيها سنة ١٩٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص٤٥٤ ـ ٤٧٤. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٠٥.

(٤) النووي، المجموع. ج١ ص٤٠. وبمثله قال سحنون: «أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً، يكون عند الرجل الباب الواحد من العلم فيظن أن الحق كله فيه». انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٦٥.

ـ الأول هو إطار من له المقدرة على التعاطي مع الفتيا والاجتهاد من خلال العلم وَهُم أقسام، وأصحابُ هذه الأقسام يتفاوتون فيما بينهم في المساحة التي يمكن لكل منهم أن يتحرك فيها باجتهاده وعلمه.

ـ والثاني هو الإطار المعاكس، أي إطار من ليس لهم القدرة على ذلك وهم أقسام أيضاً.

ومن الإفراط والتفريط تجاهل هذه الأقسام كلها وتعميم الحكم عليها، إذ لا يصح رفع الناس كلهم إلى درجة الاجتهاد، ولا يمكن أن يكونوا كلهم كذلك، كما لا يصح للنزول بالكل إلى درجة العوام المقلدين، إذ في ذلك ظلم للعلم وأهله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

مراتب الاجتهاد: الاجتهاد أقسام ثلاثة:

أولها: الاجتهاد الكامل وهو مرتبتان، مرتبة من لا يتقيد بأصول أي مذهب من المذاهب المقررة إلا الأصول المقررة الثابتة التي لا خلاف فيها وهو المجتهد المطلق. ومرتبة من يتقيد بأصول مذهب معين وهو المجتهد المنتسب.

وثانيها: الاجتهاد الجزئي وهو مرتبة واحدة[(١)].

وثالثها: اجتهاد في التطبيق وتخريج المسائل على مقتضى ما وصل إليه السابقون في اجتهادهم، وهذا يسمى التخريج والاجتهاد في المذهب، وفقهاء المذاهب بالنسبة لهذا الاجتهاد درجات، والاجتهاد بالنسبة لهم مراتب[(٢)] وقد اختلف فيه المصنفون على تسميات ومضامين متعددة سيأتي بيانها.

المجتهد المطلق: ويسمى أيضاً المجتهد المستقل، وبالغ هذه الرتبة هو من حفظ وفهم أكثر الفقه وأصوله وأدلته في مسائله إذا كانت له أهلية تامة يُمْكِنُهُ معرفة أحكام الشرع فيها بالدليل، وسائر الوقائع إذا شاء، فإن كَثُرت إصابته صَلُح مع بقية الشروط أن يفتي ويقضي، وإلا فلا[(٣)].

على أن يُشترط فيه شروط أساسية ـ هي شروط لكل مجتهد، من أي مرتبة مما سيأتي بيانه ـ وهي أن يكون مسلماً عاقلاً عدلاً[(٤)] بالغاً متمكناً في

(١) وقد تكلم العلماء في مشروعيته، وهم على خلاف في ذلك، وسيأتي بيانه في آخر الفصل حيث تدعو الحاجة إلى ذلك، وليس عند ذكر مراتب المجتهدين.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٠ بتصرف.

(٣) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص١٥.

(٤) اختلفوا في شرط العدالة أهو لصحة الاجتهاد أم لقبول الفتيا، والأغلب أنها لقبول الفتيا، وليست لصحة الاجتهاد. انظر: خضر، سعيد دياب. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ومكانة صبحي المحمصاني منه. رسالة ماجستير في كلية الإمام الأوزاعي في بيروت. بإشراف د. كامل موسى. =

اللغة[١] وقد ثبتت له مَلَكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها[٢].

كما اشتَرَطوا فيه معرفة أدلة الأحكام الشرعية من كتاب وسنة وإجماع وقياس وما التحق بها على سبيل التفصيل، مع العلم بكل ما اشترط في كل دليل من تلك الأدلة، ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها، كما يُشترط أن يكون عارفاً بعلوم القرآن والسنة واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن معه من الوفاء بشرط الأدلة والاقتباس[٣].

هؤلاء يَستخرجون الأحكام من مصادرها ويَسْلكون كل سبل الاستدلال التي يرونها، وليسوا في اختيارهم تابعين لأحد من أصحاب المذاهب، إلا أن يكونوا تابعين للصحابة رضوان اللَّه عليهم[٤]، فقد مدح سبحانه التابعين لهم بإحسان[٥].

هذا ويمكن إضافة ثلاث خصال لا بد أن تتوفر في المجتهد المطلق، وهي:

١ ـ التصرف في الأمور والقواعد التي يُسْتَنْبَطُ منها الفقه، وعليها بناء مجتهَدَاتِه.

٢ ـ أن يَتتبع الآيات والأحاديث والآثار لمعرفة الأحكام التي سبق الجواب فيها،

= ١٤١١هـ/ ١٩٩١م. ص١١٠، وفي هذا الصدد يقول الإمام الغزالي: إن من شروط المجتهد: «أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يُشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، أما هو نفسه فلا، فكأن العدالة شرط لقبول الفتوى لا شرط صحة الاجتهاد» الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٠.

(١) اختلف العلماء بخصوص شرط اللغة العربية بين متشدد ومتخفف، ومن الذين مثلوا النهج الأول الإمام الشاطبي الذي يقول: «من أراد تَفَهُّمَهُ ـ أي القرآن ـ فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة» الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٦٤. ويقول أيضاً: «لا أعني بذلك ـ أي باللغة العربية ـ النحو وحده ولا التصريف وحده ولا اللغة ولا علم المعاني... بل المراد جملة علم اللسان... فلا بد من أن يبلغ من العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل وسيبويه والأخفش و...» الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١١٤ ـ ١١٥.
ومن الذين مثلوا النهج الثاني الإمام الآمدي إذ يقول في شرط المجتهد: «لا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل، بل أن يكون قد حصل في ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات، بحيث يميز دلالات الألفاظ في المطابقة والالتزام... والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، ونحو ذلك مما عليه استثمار الحكم من دليله» الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج٤ ص٣٩٦.

(٢) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤١٩. وانظر الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٢.

(٣) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٦٥.

(٤) لكن هذا لا ينفي صفة الاجتهاد المطلق لا من الصحابة ولا من العلماء الذين يأخذون بآرائهم، ألا يُرى إلى كثير من الأئمة المجتهدين قد أخذوا بأقوالهم (رضي اللَّه عنهم)؟ قال ابن القيم: «لا تَجِدُ أحداً من الأئمة إلا وهو مُقَلِّد من هو أعلَم منه في بعض الأحكام» ابن قيم الجوزية. أعلام الموقعين. ج٤ ص٢١٢.

(٥) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٠ باختصار.

واختيارِ بعض الأدلة المتعارضة على بعض، وبيانِ الراجح من محتملها، والتنبيهِ لمآخذ الأحكام من تلك الأدلة.

٣ ـ التفريعُ في المسائل التي لم يَسبِق الجواب عليها ـ وخاصة في القرون المشهود لها بالخيرية ـ أخذاً من تلك الأدلة. وبالجملة يكون كثير التصرفات في هذه الخصال، فائقاً على أقرانه سابقاً في حلبة رهانه[١]، وصحيحٌ أن غيره من المجتهدين ممن هم دونه يشتركون معه ـ كما سيتبين ـ في بعض هذه الخصال، لكنها مجتمعة تميزه عنهم.

المجتهد المنتسب: وهو من سلّم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيراً في تتبع الأدلة والتنبيه للمآخذ، وهو مع ذلك مُسْتَيْقِنٌ بالأحكام من قِبَلِ أدلتها، قادرٌ على استنباط المسائل منها، قلَّ ذلك منه أو كثر[٢].

وبمعنى آخر هو المجتهد الذي ليس له منهج خاص به للاستنباط، فيلتزم بمنهج مجتهدٍ آخر، سواء كان التزامُه بمنهجِ الآخر على سبيل الاتفاق والمصادفة، أو أداه إليه اجتهاده، ووجه تسميته «بالمنتسب» ظاهر فهو منتسب إلى مجتهد آخر في «منهج الاستنباط» الذي يمارَسُ الاجتهادُ وفقاً له[٣].

وباستثناء ذلك فإنه يُشترط فيه ما يُشترط في المجتهد المطلق المستقل.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن بعض الأئمة قد أدرج بعض أنواع المجتهدين في المذهب أو أهل التخريج ضمن إطار تصنيفه وكلامه عن المجتهد المطلق المنتسب، وذلك كما فعل الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) في المجموع ـ مثلاً ـ، لكن الراجح هو الذي ذهب إليه أغلب العلماء الذين صنفوا في هذا الباب على مر العصور، وذلك كابن حمدان[٤] وابن القيم

(١) الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٧ ـ ٨. وللمصنف نفسه. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. ص٨٠ ـ ٨١.

(٢) الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٨.

(٣) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٦٣ ـ ٦٤.

(٤) هو أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان النميري الحراني، أبو عبد اللّٰه. فقيه حنبلي، أديب. ولد ونشأ بحرَّان، وولادته كانت سنة ٦٠٣هـ. ورحل إلى حلب ودمشق، سمع من الحافظ عبد القادر الرهاوي وهو آخر من روى عنه ومن ابن عساكر وغيره. وجالس ابن عمه الشيخ مجد الدين بن تيمية وبحث معه كثيراً. وممن روى عنه الدمياطي والحارثي والمزي والبرزالي وغيرهم. برع في الفقه، وانتهت إليه معرفة المذهب ودقائقه. كان عارفاً بالأصلين والخلاف والأدب. وولي نيابة القضاء في القاهرة، فسكنها وأَسَنَّ وكُفَّ بصرُه وتوفي بها. من كتبه (مقدمة في أصول الدين) و(صفة المفتي والمستفتي) وغيرهما. . . توفي سنة ٦٩٥هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٥ ص٢٤٨ ـ ٢٤٩. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١١٩.

(ت٧٥١هـ) والدهلوي[١] وابن عابدين[٢] وغيرهم. . . حيث فرقوا بينها[٣].

المجتهد في المذهب: وهو من لم يَبْلُغْ رتبة أصحاب الوجوه والطُّرُق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريره ونصرته، يصَوِّرُ ويُجَوِّزُ ويُمَهِّدُ ويُقَرِّرُ ويُزَيِّفُ ويُرَجِّحُ، لكنه قصر عن درجة سابقيه، إما لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو في الارتياض في الاستنباط، أو لكونه غير متبحر في أصول الفقه ونحوه

---

(١) هو أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز الملقب شاه ولي اللَّه. فقيه حنفي من المحدثين ولد سنة ١١١٠هـ. تتلمذ على والده والعلامة محمد أفضل السيالكوني إمام الحديث في الهند في وقته، والشيخ أبي طاهر محمد الكردي في المدينة، وتاج الدين القلعي الحنفي في مكة وغيرهم، عالم متبحر في علوم القرآن والحديث والعقائد والأصول، له باع كبير وسعي مشكور في قمع فتن الإشراك والبدع بين المسلمين في بلاد الهند، وفي العام ١١٤٤هـ قاد ثورة مسلحة لوضع حد للفساد في بلاد الهند وبقي على رأسها لحين وفاته، وقد سيطرت على مناطق شاسعة في الشمال وقد دامت الثورة حتى العام ١٢٤٦هـ أي أكثر من مئة عام واستطاعت أن تعلن حكومة مؤقتة فيما بعد برئاسة سيد أحمد عام ١٨٢٦م. ومن شدة فضله وعلمه وأثره في بلاد الهند قالوا فيه: «أحيا اللَّه به وبأولاده وأولاد بنته وتلاميذهم الحديث والسنة بالهند بعد مواتهما، وعلى كتبه وأسانيده المدار في تلك الديار» من مصنفاته (الفوز الكبير في أصول التفسير) وهو من روائع ما كتب في بابه و(إزالة الخفا عن خلافة الخلفاء) و(حجة اللَّه البالغة) وهو كتاب ذو نفع عظيم، و(الإنصاف في أسباب الاختلاف) ـ وهو جزء من كتاب (حجة اللَّه البالغة) ـ وهو من عمدة الكتب في بابه، و(عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد) وهو كتاب منصف وفق فيه المصنف في بيان دقائق هذه المسألة، وغيرها من كنوز المكتبة الإسلامية. توفي في دهلي ـ المعروفة الآن بدلهي عاصمة بلاد الهند ـ سنة ١١٧٦هـ. انظر: مقدمة كتاب (الفوز الكبير في أصول التفسير) للمترجم له نقله عن الأصل الفارسي إلى اللغة العربية ووضع عناوينه الجانبية: سلمان الحسيني الندوي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط٢. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٤٩.

(٢) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي فقيه الديار الشامية. مولده ووفاته في دمشق. وولادته كانت سنة ١١٩٨هـ. إمام الحنفية في عصره. وقيل فيه إنه خاتمة محققي الأحناف. أخذ القراءة عن الشيخ سعيد الحموي وتتلمذ على يد الشيخ محمد شاكر السالمي العمري العقاد وعن الشيخ الأمير المصري وأجازه محدث الديار الشامية الشيخ محمد الكزبري. وأخذ عنه عدد من العلماء أجلهم الشيخ عبد الغني الميداني والشيخ حسن البيطار. . . إلخ. من مصنفاته (رد المحتار على الدر المختار) في الفقه الحنفي ويعرف أيضاً بـ (حاشية ابن عابدين) وهو من الكتب المهمة في بابه و(العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية) و(مجموعة رسائل معروفة باسم مجموعة رسائل ابن عابدين) وغيرها. . . توفي سنة ـ. انظر: سركيس، يوسف إليان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. القاهرة. مطبعة سركيس. ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م. ص١٥٠ ـ ١٥١. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٤٢ بتصرف.

(٣) ينظر في هذا الصدد أيضاً أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٤ ـ ٣٣٥. ومدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٤٢٢ ـ ٤٢٣.

ـ على أنه لا يخلو مثله ضمن ما يحفظه من الفقه، ويعرفه من أدلته عن أطراف من قواعد أصول الفقه ونحوه ـ، وإما لكونه مقصراً في غير ذلك من العلوم التي هي أدوات للاجتهاد الحاصل لأصحاب الوجوه والطرق(١).

وأهل هذه الطبقة يَتَّبِعُونَ إمام المذهب فيما أثِرَ عنه من أصول وفروع، ويَتَّبعون ما انتهى إليه، ولا يخالفونه أصلاً، وينحصر اجتهادهم في أمرين:

١ ـ استخلاص القواعد التي كان يلتزمها الأئمة السابقون، وجمع الضوابط الفقهية التي تتكون من علل الأقيسة التي استخرجها الأئمة.

٢ ـ استنباط الأحكام التي لم ينص عليها المذهب.

ويمكن القول إن هذه الطبقة هي التي حَرَّرت الفقه المذهبي، ووَضَعت أسُسَ الترجيح والموازنة بين الآراء لتصحيح بعضها وتضعيف غيره، وهي التي ميزت الكيان الفقهي لكل مذهب(٢).

ومن شروط أهل هذه الطبقة التحصيل من السنن والآثار ما يُحْتَرَزُ به عن مُخَالفة الحديث الصحيح واتفاق السلف، ومنها أيضاً التحصيل من دلائل الفقه ما يُقتدر به على معرفة مآخذ أصحابه في أقوالهم، وهو على ما يبدو معنى ما في الفتاوى السراجية وغيرها: «لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء، ويعلم من أين قالوا، ويعرف معاملات الناس بها»(٣).

هذا طبعاً بالإضافة إلى الشروط الأساسية المطلوبة في المجتهد المذكورة آنفاً من إسلام وبلوغ وعدالة وعقلانية وتمكن من لغة العرب وملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام من مآخذها.

المجتهد المرجح: أهل هذه المرتبة يُرَجِّحُون بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطها لهم علماء الطبقة السابقة. فلهم أن يقرروا ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل، أو الصلاحية للتطبيق بموافقة أحوال العصر، ونحو ذلك مما لا يُعَدُّ استنباطاً جديداً مستقلاً أو غير مستقل(٤)(٥).

---

(١) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٢٢. والنووي. المجموع. ج١ ص٤٤. وابن بدران، الإمام عبد القادر بن أحمد. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. القاهرة. المطبعة المنيرية. لا ت. ص٣٧٥ ـ ٣٧٦. والعلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٦٨.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٥.

(٣) الدهولي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٢٩ بتصرف.

(٤) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٦ باختصار.

(٥) يمكن القول إن الفرق بين هذه الطبقة وسابقتها دقيق جداً، لذا عدهما بعض الأصوليين طبقة =

طبقة المستدلين: وهم العلماء الذين لا يُرَجِّحون قولاً على قول، ولكن يستدلون للأقوال ويبينون ما اعتمدت عليه، ويوازنون بين الأدلة من غير ترجيح للحكم، فيقولون مثلاً: هذا أقيس من ذلك. ويرجحون أيضاً بين الروايات[١].

لكن بعض العلماء لهم وجهة نظر أخرى في هذه التقسيمات، وأنها لكي تكون متميزة، فقد أعادوا تقسيم الطبقات الثلاث الأخيرة بحيث اختصروها في اثنتين:

إحداهما: طبقة المُخَرِّجين الذين يستخرجون الأحكام لمسائل لم تَرِدْ فيها أحكام من أصحاب المذاهب المقررة الثابتة التي استنبطها مَنْ قَبْلَهُم[٢]. ومن شروط هؤلاء أن يكونوا علماء بالفقه والأصول وأدلةِ الأحكام تفصيلاً، وأن يكون أحدهم بصيراً بمسالك الأقْيِسَةِ والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، قادراً على إلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله[٣].

ثانيتهما: طبقة المُرَجِّحين الذين يرجحون بين الروايات المختلفة والأقوال المتعارضة، ليبينوا أقوى الروايات ويميزوا أصح الأقوال، أو أقربها إلى السنة، أو أوثقها قياساً وأرفقها بالناس. . . إلخ[٤]، ويُشترط لهذا الصنف أن يكون فقيه النفس ذا حظ وافر في الفقه[٥] وكذلك في الأصول، وأن يعرف من أين أتى كل عالم بأقواله وعلام استند[٦] وطرق اجتهادهم، كما يشترط في كلا القسمين التبحر في مذهب الإمام بحيث يتمكن منه ومن ترجيح قول على آخر[٧].

هذا بالإضافة طبعاً إلى الشروط الأساسية الآنفة الذكر والواجب توفرها في كل مجتهد.

= واحدة، وليس ذلك ببعيد عن الواقع، لأن الترجيح بين الآراء بمقتضى الأصول لا يقل وزناً عن استنباط أحكام الفروع التي لم تَرِدْ فيها أحكامٌ عن الأئمة.

(١) نفس المصدر. ص٣٣٦ باختصار.

(٢) نفس المصدر. ص٣٣٦.

(٣) النووي. المجموع. ج١ ص٤٣.

(٤) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٦ ـ ٣٣٧.

(٥) النووي. المجموع. ج١ ص٤٤.

(٦) الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٢٩ بتصرف.

(٧) المحلي، شمس الدين محمد بن أحمد. شرح الجلال على متن جمع الجوامع لابن السبكي وفيه حاشية البناني على شرح الجلال. وبهامشه تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمٰن الشربيني. مصر. مطبعة الحلبي. ط٢. ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م. ج٢ ص٣٩٧ ـ ٣٩٨ بتصرف. هذا وتجدر الإشارة إلى أن هناك تقسيمات أخرى لمراتب المجتهدين عند العلماء ومن أشهرها تقسيم الإمامين ابن القيم وابن الصلاح، حيث قسماها إلى أربع مراتب؛ وكذلك أيضاً تقسيم الإمام الدهلوي، لكن ما ذُكِرَ هنا هو أشهرها.

طبقات المقلدين: إن كان في الناس من حَبَاهُ اللَّهُ تعالى بنوع من ضروب الاجتهاد، فإنه على الجانب الآخر قسم ـ وهو الأكبر ـ بين الناس لا حظ له في الاجتهاد مطلقاً، وهذا الصنف قَسَّمَهُ العلماء إلى طبقتين:

إحداهما: طبقة الحفاظ: وأَهْلُها يحفظون أكثر أحكام المذهب ورواياته، وهُمْ حُجة في النقل لا في الاجتهاد[١]، قال فيهم ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ): «إنهم لقادرون على التمييز بين الأقوى والقوي والضعيف وظاهر المذهب والرواية النادرة»[٢] «فلا يكون عملهم الترجيح، ولكن معرفة ما رَجَحَ، وترتيب درجات الترجيح على حسب ما قام به المرجِّحون . . .»[٣].

ثانيتهما: طبقة المقلدين: وهذه الطبقة رغم اشتراكها في التقليد مع السابقة، إلا أن تلك لها نوعُ تَصَرُّفٍ في معرفة ما رَجَّحَهُ المتقدمون، وترتيب درجات ترجيح السابقين أحياناً، أما هؤلاء فليس لهم إلا فهم الكتب التي اشتملت على الترجيح، فلا يستطيعون الترجيح بين الأقوال أو الروايات، ولم يؤتوا علماً بترجيح المرجِّحِين.

وهذا الصنف قد كثر في العصور الأخيرة بين المتفيهقين، فإن كثيراً منهم يعكفون على عبارات الكتب، لا يتجهون إلا إليها والالتقاط منها، من غير تَعَرُّفٍ لدليلِ ما يَلْتقطون، بل يَكتفون بأن يقولوا هناك قول بهذا، وإن لم يكن له وجه من الشرع معقول.

وقد كان هذا الفريق له أثره في البيئات والطبقات التي تحاول أن تجد مسوغاً لما تفعل، يسارع هؤلاء إلى قولٍ يجدونه أياً كان قائله، وأياً كانت قيمته، وأياً كانت قوته في المذهب، وليس له دليل واضح، أو تفكير راجح، ثم ينشرون ذلك نشراً في المجالس، فالويل لهؤلاء ولمن تبعهم ولمن يشجعهم على خطئهم[٤].

مواقع الناس في التعامل مع الاجتهادات والخلافيات:

يختلف الموقف من الاجتهادات والخلافيات بين امرئ وآخر بحسب المكانة

---

(١) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٧.

(٢) ابن عابدين، العلامة المحقق محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. بيروت. دار الفكر. ط٢. ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م. ج١ ص٧٧. على أن مسألة إيراد الأدلة للعامي لا تخرجه عن دائرة التقليد من الناحية الفقهية البحتة. لأن المفتي يورِدُ الدليلَ مَوْرِداً يجعله منتِجاً للحكم الذي قال به وذهب إليه، ولا يَمْلِك المستفتي إلا تقليده في هذا الفهم، فالتقليد كما يكون في الحكم يكون في فهم دليل الحكم، ومجردُ المعرفة بالدليل لا تُخرِج عن ربقة التقليد، ذلك أن المعرفة المعتبرة بالدليل التي تُخرِج عن نطاق التقليد هي التي يَغْلُبُ معها الظن بحصول المقتضى وعدم المانع. انظر: الصاوي، د. صلاح. التطرف الديني ـ الرأي الآخر ـ. القاهرة. دار الآفاق الدولية للإعلام. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م. ص٢٨.

(٣) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٣٧.

(٤) نفس المصدر. ص٣٣٨ باختصار.

العلمية لكل منهم، وفيما ذُكِرَ قبلاً يَظْهر أن هناك موقفين وذلك بحسب النوعين اللذين تم الكلام عنهما، وهما المجتهِدُ على أنواعه، والمقلِّد على نوعيه، ولكن هناك صنف ثالث يختلف موقفه من الاجتهادات والخلافيات، وهو من يكون بين هاتين المرحلتين، أو بمعنى آخر، في طور الانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، فالإنسان لا يقف عادة عند قوالب جامدة، يوضع فيها ويكون الانتقال بينها بالقفز تلقائياً من إحداها إلى الأخرى، بل إنه في تحركه هذا ينتقل تدريجياً بحيث يكون آخذاً من المرحلة السابقة والمرحلة التي ابتدأ بالانتقال إليها وهكذا دواليك، إلى أن يتم الانتقال الكامل، وهذه بالضبط حال من يكون ينتقل من التقليد إلى الاجتهاد، بحيث يتم ذلك خطوة خطوة. وبناء عليه يمكن القول إن المرء في هذه الدنيا أحد ثلاثة، إما عالم أو عامي أو متعلم.

العالم: وهو المجتهِدُ المستنبِطُ للأحكام على اختلاف درجاته، فلا مناص له من أن يَنظر في المسائل الاختلافية بحسب قدرته العلمية، فيمحص أدلتها ويجتهد في الاستنباط أو الترجيح ليَعْمَلَ بما يراه أنه الحق، ولو خالفه في ذلك المخالِفون[١]، على أنه لا يعدو أن يكون في هذا إلا واحداً من أهل المراتب الاجتهادية التي سبق ذكرها، إذ أنه هو من يمثلها.

علماً بأن احتمال وجود أي من أهل هذه الطبقات يبقى شأناً طبيعياً في أي عصر ومكان، لأن باب الاجتهاد يبقى مفتوحاً لأهله، ولئن كان قد عُدِمَ وجود أهل بعض مراتبه منذ زمن، فإن ذلك لا ينفي احتمال وجوده في أي زمن لاحِقٍ، ذلك أن هذه الأمة كما وصفها رسول اللّه ﷺ: «**مثل أمتي كالمطر لا يُدرى أوله خير أوْ آخره**»[٢].

ومع أن تخوف البعض من انتشار فتاوى علماء السوء ـ إذا فُتح باب الاجتهاد ـ له حظ من الاعتبار، إلا أن عصمة الأمة وخيريتها كفيلان بتمييز الخبيث من الطيب، ومع الزمن تُسقطُ الأمةُ الأولَ ـ أي الخبيثَ ـ فتبطله أو تهمله، وتنهج الثاني وتعمل به، إذ أن الأمة لم تَعْقِرْ عن أنْ تَلِدَ العلماءَ الأبرار الأخيار الذين يُوَجِّهُونها هذا التوجيه الحق، والذين يَزرعُ المولى سبحانه في قلوب الناس الثقةَ بهم والعملَ بنهجهم.

والتاريخُ خيرُ دليلٍ على ذلك. فقد ظهر فيه إبان الفترات التي لم يكن أحد فيها يقول بإغلاق باب الاجتهاد الكثير من حملة لواء البدع والضلالات بل والخروج على الدين والعمل على هدمه، لكن أين موقعهم من الدين وأهله؟ لقد نبذتهم الأمة ولفظتهم بحكم حفظ الباري عز وجل لهذا الدين، من خلال ظهور أئمة الحق الذين دافعوا عنه

---

(١) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلافات الفقهية. ص١٣٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الأمثال (٤٥)، باب (٦)، حديث رقم (٢٨٦٩). وقال: هذا حديثٌ حسنٌ غريب. وأحمد في مسنده. ج٣ ص١٣٠ ـ ١٤٣، وج٤ ص٣١٩. والطبراني في المعجم الأوسط. ج٤ ص٢٣١. حديث رقم (٤٠٥٨).

وردوا على أهل البدع والضلال وفندوا أدلتهم وسفهوا آراءهم. ويشهد نبي الهدى ﷺ لذلك بقوله: «**يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله**»[(١)]، والذي يحمل في طياته التبشير بأن تكون السمة الغالبة لحاملي لواء هذا الدين ولعلمائه ـ الذين لم يثبت في حقهم ما يجرحهم ـ، العدالة والأمانة على هذا الدين، وإلا فكيف يمكن أن يُحفظ هذا الدين الخاتم إن لم تكن السمة الغالبة لحامليه وعلمائه هي هذه الصفات، وإن اعترى بعضهم وفي عصور شتى صفات بخلاف ذلك كأن ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا من علماء ووعاظ السلاطين، أو كانوا من علماء السوء، أو العلماء الفساق. وهؤلاء أغلبهم عُرف حاله، وما كتب التراجم عنا ببعيد.

وما أصدقها من كلمة في هذا الباب، وما أبعدها من نظرة ثاقبة مفعمة باليقين بتأييدِ اللَّه تعالى لدينه ونصرته له، وترى بدقة ووضوح سنة اللَّه تعالى في حفظه لهذا الدين وكيفية تحقيق ذلك، على أيدي البشر أنفسهم، تلك هي كلمة الصحابي الجليل معاذ بن جبل (رضي اللَّه عنه) عند كلامه عن زَيْغَةِ العالم: «. . .زيغة العالم هي كلمته التي تروعكم وتنكرونها وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته ولا يصدنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجِعَ الحق، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة فمن ابتغاهما وجدهما»[(٢)]. ثم ألا يُرى أن علماء السوء ومع دعوى إغلاق باب الاجتهاد فإنهم قد يختارون من اجتهادات الأئمة الأعلام ما يريدون ـ وخاصة من سقطاتهم أو مرجوحاتهم التي أُهملت بمَرِّ الزمن أو بَانَ عَدَمُ صلاحِها ـ، وينشرونها بين الناس دون بيان حالها، منسوبةً إلى العلماء الكبار كيلا تُعَارض، ومع ذلك لا يَحِيقُ المكرُ السيِّئ إلا بأهله، ويمكث ما ينفع الناس في الأرض، وأما الزبد فيذهب جفاء، لأن هذا الدين قد نزل ليكون خاتم الأديان إلى أن يرث اللَّه تعالى الأرض ومن عليها، ولا يمكن أن تجتمع النقائض فيه، فإما أن يُحاكي قضايا الناس ويجيب على مستجداتها ويدلها على الخير، وهذا يتسق وكونه الدين الخاتم. وإما أن يُراد أن تَحتكم له الناسُ وهو لا يُجيب عن كثير من مسائلهم المستجدة، أو يجيبهم بفتاوى السوء[(٣)]، وفي هذا تعارض مع أهداف

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى. ج١٠ ص٢٠٩. كتاب الشهادات. وحسَّنه البغوي في مصابيح السنة.

(٢) أخرجه ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١١١.

(٣) يقول الإمام الثعالبي في هذا: «من أدرك من العلماء رتبة الاجتهاد، فله أن ينظر فيها بما يوافق أحوال وقته أو في المسائل التي لا نص فيها. فبهذا يتسع صدر نصوص الفقه، وباتساعها تصير ذات مرونة صالحة لهذا العصر الذي تغيرت فيه قوانين العالم كله بما يلائم الأحوال الوقتية، وما تجددت حال أو تغيرت سياسة إلا وترى الآخرين يغيرون قوانينهم لئلا تمنعهم من التقدم، ولئلا تكون حجر عثرة في طريق نهوضهم ولربما كان هذا الجمود على الألفاظ والمألوفات والأحكام التي جُعلت كلها تعبدية ـ وقسم كبير منها في باب المعاملات مثلاً بني على جلب المصالح ودفع =

وخصائص هذا الدين الذي جاء ليفرق بين الحق والباطل ويبين الهدى للناس إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها، على أن يكون محفوظاً من لدن العليم الخبير.

العامي: وهو الذي لم يُحَصِّلْ من العلم شيئاً يُعتد به ويؤهله للنظر في الأدلة، وذلك بألا تتحقق فيه أدنى شروط المجتهدين والمفتين. وتقليدُه إما أن يكون بتقليد إمام من الأئمة، سواء إمام مذهبه، إن كان ممن يلتزم بمذهب معين كان قد درسه، أو يكون تقليده بالتزام قول أي عالم من العلماء المعتبرين الذين يجيبونه، وذلك إما من اجتهادهم أو نقلاً عن مجتهدين آخرين، وهذا إن لم يكن من أهل الالتزام بالمذهب، وهذا من يكون مذهبُه مذهبَ مفتيه[١].

هذا ولا يجوز للعامي أن يعمل في دين اللَّه عز وجل برأيه وفهمه، وإلا كان عاملاً بهواه[٢]، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، قال الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ): «أما من يسوغ[٣] له التقليد فهو العامي الذي لا يعرف طرق الأحكام الشرعية فيجوز له أن يقلد عالماً ويعمل بقوله»[٤].

لكن ما هو التقليد؟ ثم أهو مُسلَّمٌ به أم لا؟[٥]

= المضار ـ من أسباب سقوط الأمم الإسلامية بل ونبذ الشريعة كلياً في بعض المجتمعات الإسلامية. ولو أن العلماء سددوا وقاربوا، ولم يشددوا ولم يتساهلوا بل اعتدلوا لكان خيراً وأصلح، ولا يكفينا أن نقول للأمة والآخرين الطاعنين بدين الإسلام: إن شريعتنا صالحة للرقي، صالحة لكل زمان ومكان ولا تعوقنا عن التقدم، ثم إذا نزلت نازلة أحجمنا وجمدنا، وحرنا في الاجتهاد أهو مغلق أم جائز، فنقيم بذلك دليلاً واضحاً على التناقض بين أقوالنا وأفعالنا. بل المطلوب أن تسلك الأمة وبالأخص علماؤها سبيل الجد والاجتهاد بما فيه صلاح الأمة وشرف الملة». انظر: الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ٢ ج٤ ص٥١٤ ـ ٥١٥ بتصرف.

(١) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧١ ـ ٧٢. والدهلوي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. حجة اللَّه البالغة. تحقيق الدكتور عثمان جمعة ضميرية. الرياض. مكتبة الكوثر. ط١. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. ج١ ص٤٨٤ ـ ٤٨٥. وليُنْظَر أيضاً: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٢٠٨ ـ ٢٠٩. وابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير على تحرير ابن الهمام وبهامشه شرح الأسنوي المعروف بنهاية السول. مصر. المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق. ط١. ١٣٠٦هـ. ج٤ ص٣٤٠ وما بعدها. والسقاف. الفوائد المكية. ص٥٨.

(٢) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٣٩.

(٣) يسوغ هنا بمعنى يجب، ولعل الذي دفع بعض العلماء لاستعمال هذا اللفظ هو ردهم على الذين منعوا تقليد العامي، فأرادوا بالجواز هنا ما يقابل المحظور. انظر: البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٤٠.

(٤) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦٨.

(٥) لقد كان الدافع لخوض غمار لجج التقليد هنا هو تجرؤ بعض المعاصرين العاملين في الحقل الإسلامي على كثير من آراء علماء الأمة، كل ذلك من مبدأ حرمة التقليد. إذ بمعرفة حكمه تسقط مشروعية هذه التصرفات.

تعريف التقليد: عُرِّفَ التقليد في الاصطلاح بتعريفات عدة تصب في معنى واحد، وهو أنه أخذ القول والعمل به، ومتابعة صاحبه فيه من غير اهتمام بالدليل الذي دل عليه(١).

حكم التقليد: يختلف حكمه باختلاف المسائل التي يقع فيها، وهي على ضربين:

الضرب الأول: التقليد في أصول الاعتقاديات والمعلوم من الدين ضرورة، كوحدانية الخالق وتحريم الزنا والظلم ووجوب الصلاة والصيام. . . إلخ.

فقد اختلفوا فيه بين مبيح للتقليد ومُحرِّم، والذي يبدو أن حرمة التقليد فيه هي الأرجح(٢) قال الإمام ابن حمدان (ت٦٩٥ هـ): «لا يجوز التقليد فيما يُطلب فيه الجزم. . . وعليه حَمَلَ بعضُ العلماء قوله ﷺ الذي يرويه أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه): «**طلب العلم فريضة على كل مسلم. . . إلخ**»(٣).

فلا يجوز التقليد في معرفة اللَّه وتوحيده وصفاته، ولا في نبوة رسله وتصديقهم فيما أتوا به، وغير ذلك مما يشترك في وجوب معرفته كل مكلف. . .»(٤).

الضرب الثاني: وهو التقليد في الأحكام الشرعية ـ المعروفة بالدليل إذا لم تكن من أصول الدين أو المعلوم من الدين ضرورة ـ(٥) وهذه يجوز التقليد فيها.

الأدلة على جواز التقليد: وهي كثيرة وإنما من أشهرها قوله سبحانه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ويشير إليه قوله سبحانه: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]. ومنها أيضاً قوله ﷺ في حق صاحب حادثة الاغتسال الذي أفتوه فيه في ليلة باردة بغير علم فقضى فيها: «**قتلوه قاتلهم اللَّه، ألا سألوا إذا لم يَعلَموا؟ فإنما شفاء العي السؤال**»(٦).

---

(١) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص١١٣.

(٢) نفس المصدر. ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، في المقدمة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم (١٧)، حديث رقم (٢٢٤). وقال السيوطي: حديث حسن، فقد قال المزني: رُوِيَ من طرق تَبْلُغُ رتبة الحسن. انظر: المناوي. فيض القدير. ج٤ ص٢٦٨. وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان. باب في شح المرء بدينه. ج٢ ص٢٥٣. حديث رقم (١٦٦٣). والطبراني في المعجم الأوسط. ج٤ ص٢٤٥. حديث رقم (٤٠٩٦).

(٤) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٥١.

(٥) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص١٢٩ بتصرف.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب في المجروح يتيمم (١٢٥)، حديث رقم (٣٣٦). وابن ماجه في السنن. كتاب الطهارة (١)، باب في المجروح تصيبه الجنابة. . .(٩٣)، حديث رقم (٥٧٢). والإمام أحمد في مسنده. ج١ ص٣٣٠. وقال في مجمع الزوائد: هذا حديث إسناده منقطع.

ويدل عليه العقل أيضاً، إذ لو مُنِعَ كل الناس من التقليد، وكُلِّفوا معرفة الأحكام بدليل، لَتَعين فرضُ العلم على كافَّتِهِم، وإذن لتعطلت المعايشُ وفسدَ النظامُ والجهادُ وكثيرٌ من أمر الدين والدنيا(١). لأنه لا سبيل للعامي إلى الوقوف على مسالك الاجتهاد إلا بعد أن يتفقه سنين كثيرة ويخالط الفقهاء المدة الطويلة، ويتحقق طرق القياس ويعلم ما يصححه ويفسره، وما يجب تقديمه على غيره من الأدلة وو. . . إلخ. وفي تكليف عامة الناس بذلك تكليف ما لا يطيقونه ولا سبيل لهم إليه(٢).

هذا وقد نُقِلَ عن بعض العلماء اختلافهم في جواز التقليد وعدمه، لكن إمعان النظر فيما قالوا يُبين أن خلاف أغلبهم ضمن هذا الإطار إنما هو مجرد خلاف نظري، وليس أدل على ذلك من كون غالبية أشهر العلماء الذين نُقِلَ عنهم عدم أخذهم بالتقليد، والذين يُعْتَمَدُ على آرائهم عند المعاصرين الرافضين للتقليد، وأولئك كابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وابن القيم (ت٧٥١هـ) وغيرهم قد صرحوا بجواز التقليد، قال ابن عبد البر بعد كلام له في التشنيع على التقليد وأهله: «. . . وهذا كله لغير العامة، فإن العامة لا بد لها من تقليد علمائها عند النازلة تنزل بها، لأنها لا تتبين موقع الحُجة، ولا تصل بعدم الفهم إلى علم ذلك، لأن العلم درجات، لا سبيل منها إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحجة»(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة، لا يوجبون الاجتهاد على كل أحد ويُحَرِّمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويُحَرِّمون الاجتهاد، ـ ثم يقرر ـ أن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد»(٤).

وقال ابن القيم: «نحن لا ننكر ذلك ـ يقصد عدم قدرة كثير من الناس على معرفة كل مسألة بدليلها ـ ولا ندعي أن اللَّه فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله في كل مسألة من مسائل الدين دقه وجله»(٥) وإن كان يؤيد التقليد للعاجز ويرفضه أن يختص بتقليد عالم بمفرده(٦). ويقول في موضع آخر: «أما من قلد فيما يَنْزِلُ به من

(١) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٥٣.
(٢) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦٩ بتصرف.
(٣) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١١٤.
(٤) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٥) ابن القيم. أعلام الموَقِّعِين. ج٢ ص٢٤٤.
(٦) نفس المصدر. انظر ج٢ ص٢٤١ وص٢٤٤. وهو رحمه اللَّه وإن كان شنع كثيراً على التقليد في كتابه هذا، وأفرد له الصفحات الطوال نقداً وتفنيداً في نحو ثمانين دليلاً، إلا أنه لم يناقض نفسه عند معالجته لنفس الموضوع بين أوله وآخره. لكن تمحيص النظر في مناقشته المطولة للتقليد تفضي إلى فهم مراده المقصود، ألا وهو إنكار سريان عقلية التقليد في جسم الأمة وبين العلماء =

أحكام شريعته عالِماً يتفق له على علمه، فيصدر في ذلك عما يخبره فمعذور، لأنه قد أدى ما عليه، وأدى ما لزمه فيما نزل به لجهله، ولا بد له من تقليد عالم فيما جهله»[١].

وقال العز بن عبد السلام[٢] بعد كلام له في بطلان التقليد: «ويُستثنى من ذلك

= على الأخص، لأن الاجتهاد هو الأصل والتقليد استثناء للعاجز ـ مهما كثر عدد المقلدين وكانوا الشريحة الغالبة بين الناس وهو ـ أي ابن القيم ـ يقول في ذلك: «إنما أنكرنا ما أنكره الأئمة، ومن تقدمهم من الصحابة والتابعين، وما حدث في الإسلام بعد انقضاء القرون الفاضلة من نصب رجل واحد وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع، بل تقديمها عليه، وتقديم قوله على أقوال من بعد رسول اللَّه ﷺ من جميع علماء أمته، والاكتفاء بتقليده عن تلقي الأحكام من كتاب اللَّه وسنة رسوله وأقوال أصحابه، وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول ـ مع كل هذا ـ إلا بما في كتاب اللَّه وسنة رسوله». انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص٢٤٤. أي قد يكون مقلده لم يصب الحق في بعض المسائل وتم بيان ذلك، وبالرغم من هذا يصر على تقليده فيما لم يوفق فيه للصواب وهذا من جهة. أو أن يدعي ويجزم أن كل ما في مذهبه موافق للكتاب والسنة، مع أن العصمة ليست لأحد من الناس، وهذا من جهة أخرى.

أما عقلية التقليد المرفوضة فمحاورها هي التالية:

١ ـ أن يركن العلماء للتقليد مع أنهم مطالبون بالترقي في سلم العلم لبلوغ مرتبة الاجتهاد، أو أي طبقة من طبقاته.

٢ ـ أن يتهيب العلماء من الاجتهاد ويتوجسوا منه خيفة مع أن بعضهم قد يكون وصل إليه ولو جزئياً. مع حاجة الأمة عندئذٍ لمن يجتهد لها في أمورها وخاصة المستجد منها، أو مع حاجتها لمن يجدد لها دينها (وليس مقصود التجديد هنا التخلي عما سبق من اجتهاد، بل رؤيته من خلال الواقع المعاش لا واقع المجتهدين السابقين والأولين).

٣ ـ أن ينكروا على من يرتقي صهوة جواد الاجتهاد وهو أهل لذلك ورعاً وعلماً بحيث يكون امتلك أدواته وحاز ملكته، مهما كانت الدوافع لهذا الإنكار، سواء غيرة الأقران أو العصبية المذهبية، أو دعوى شذوذ فتاوى هذا المجتهد (بغير وجه حق)... إلخ. وقد يبالغون أحياناً فينكرون على من يدعو إلى الاجتهاد ويحض عليه، وليس على المجتهد المجدِّد فقط.

(١) نفس المصدر. ج٢ ص١٩٩.

(٢) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين الملقب بسلطان العلماء: فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد. ولد ونشأ في دمشق وولادته كانت سنة ٥٧٧هـ. تولى الخطابة بالجامع الأموي. سمع من ابن عساكر ـ وهو ابن الحافظ الكبير أبي القاسم بن عساكر ـ وابن الحرستاني وغيرهما... وتفقه على يد الإمام فخر الدين ابن عساكر وأخذ الأصول عن الآمدي، كما روى عنه ابن دقيق العيد والدمياطي والباجي وغيرهم... كان ورعاً أمّاراً بالمعروف ناهياً عن المنكر لا يخاف في اللَّه لومة لائم. لما تملك الصالح إسماعيل دمشق وأعطى الفرنج صفد والشقيف، نال منه ابن عبد السلام من على المنبر وترك الدعاء له، فعزله وحبسه ثم أطلقه. كان شديداً، ومع ذلك كان فيه حسن محاضرة بالنادرة والشعر. ومن مظاهر شدته في دين اللَّه موقفه في واقعة التتار عندما أراد السلطان أن يجبي الضرائب المرتفعة من الأغنياء والتجار وعامة الناس، فلم يوافقه العز بن عبد السلام على ذلك، بل طلب منه ومن جميع الأمراء أن =

العامة، فإن وظيفتهم التقليد لعجزهم عن التوصل إلى معرفة الأحكام بالاجتهاد، بخلاف المجتهد فإنه قادر على النظر المؤدي إلى الحكم»[١].

على أنه وُجِد من العلماء من يرفض التقليد جملة وتفصيلاً ومن أشهر القائلين بذلك الإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ)، بل إنه يأمر بِرَدِّ السائل إلى الدليل من كتاب وسنة وليس إلى آراء العلماء، ويُذكر أن كلام ابن حزم هذا يتفق مع أصل مذهبه الذي يأخذ بالكتاب والسنة والإجماع كمصادر وحيدة للتشريع ويرفض ما وراءها، وهو أمر غير معتبر عند علماء الأمة ـ عدا الظاهرية ـ ومخالفتهم في ذلك مردودة.

ومثله أيضاً الإمام الشوكاني[٢] وغيره ـ وإن كان سبب رفضهم مغايراً لسبب الإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ) ـ لكن الأصح والأرجح هو خلاف قولهم، وعلى ذلك

= يحضروا ما لديهم من الذهب والجواهر، وبعد ذلك إن نقص المال يمكن أن تفرض الضرائب على التجار، فامتثل الأمراء والسلطان لرأيه. كما كان محارباً للبدعة، وأزال كثيراً من البدع التي كان الناس يفعلونها في عصره كصلاة الرغائب والنصف من شعبان، ودق السيوف على المنبر وغيرها... وقد أكسبته سيرته النظيفة حب الناس وقوة بينهم، وليس أدل على ذلك من مراضاة السلطان له واتباعه خارج القاهرة لمَّا خرج منها مغضباً، ومن قول الملك الظاهر بيبرس لما مرت جنازته رحمه اللَّه من تحت القلعة وشاهد كثرة الخلق فيها، حيث قال لبعض خواصه: «اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا لانتزع الأمر مني». من مصنفاته (قواعد الشريعة) و(قواعد الأحكام في مصالح الأنام)، وهو من بدائع الكتب الإسلامية في فهم مدار الشريعة وأسسها، و(الإلمام في أدلة الأحكام) وغيرها... توفي بالقاهرة سنة (٦٦٠هـ). انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي. القاهرة. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط١. ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م. ج٨ ص٢٠٩ وما بعدها. وابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٥ ص٣٠١ ـ ٣٠٢. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٢١.

(١) العز بن عبد السلام، سلطان العلماء عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ج٢ ص١٣٥.

(٢) هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن. ولد بهجرة شوكان من بلاد خولان باليمن سنة ١١٧٣هـ. ونشأ في صنعاء، وولي قضاءها ومات حاكماً بها سنة ١٢٥٠هـ. من كبار العلماء الذين أنجبتهم اليمن، تأثر به أهلُها كثيراً. كان شديداً في حرمة التقليد. سمع من القاسم بن يحيى الخولاني وعبد القادر بن أحمد ووالده وغيرهم، وأخذ عنه خلق كثير لا يُحصون، حتى قيل إن دروسه في اليوم كانت تبلغ العشر في الفقه والأصول والتفسير والنحو والحديث وغيرها... له (١١٤) مصنفاً منها (نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار) في الحديث وهو من أفضل ما صنف في بابه، و(فتح القدير) في التفسير، و(إرشاد الفحول) في الأصول، و(السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزاهر) وغيرها من الكتب الهامة. انظر: الشوكاني (نفسه)، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. القاهرة. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٤٨هـ. ج٢ ص٢١٤ ـ ٢٢٥. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٩٨ بتصرف.

الجمهور وقد وَضُحَت تعليلاتهم. خاصة وأن في تحريم التقليد تعجيزاً للناس، لأن ذلك سيقتضي خراب معايش كثير من الناس وتعطل عجلة الحياة، وإلزام غير القادر بما لا يستطيع[(١)]. لذلك لا يصح أن يحمل كلام الإمامين ابن حزم والشوكاني ومَنْ وافقهما على محامل أخرى وإلا لَخالف الشرعَ والعقلَ والواقعَ معاً، فهو كما بَيَّنَ وفَصَّلَ الإمامُ الدهلوي (ت١١٧٦هـ) يُحمَل على من له ضرب من الاجتهاد ولو الجزئي، أو فيمن ظهر عليه ظهوراً بيِّناً أن النبي ﷺ أمر بكذا ونهى عن كذا، وأنه ليس بمنسوخ، أو بأن يرى جمعاً غفيراً من المتبحرين في العلم يذهبون إليه ويرى المخالف له لا يَحتج إلا بأدلة واهية بمقابله، فحينئذٍ لا سبب لمخالفة حديث النبي ﷺ إلا نفاق خَفِيٌّ أو حمق جَلِيٌّ.

أو فيمن يكون عامياً ويقلد رجلاً من الفقهاء بعينه، ويرى أنه يمتنع من مثله الخطأ وأن ما قاله هو الصواب البتة، وأضمر في قلبه ألا يترك تقليده وإن ظهر الدليل خلافه.

أو فيمن لا يُجَوِّزُ أن يستفتي الحنفي مثلاً فقيهاً شافعياً أو العكس، أو لا يُجَوِّزُ أن يقتدي الشافعي بإمام حنفي مثلاً أو عكسه، فإن هذا يخالف إجماع القرون الأولى ويناقض الصحابة والتابعين.

لكن ليس محل كلام منكري التقليد فيمن لا يدين إلا بقول النبي ﷺ، ولا يعتقد حلالاً إلا ما أحله اللَّه ورسوله، ولا حراماً إلا ما حرمه اللَّه ورسوله، لكن لما لم يكن له علم بما قاله النبي ﷺ، ولا بطريق الجمع بين المختلفات من كلامه، ولا بطريق الاستنباط من النص، اتبع عالماً راشداً على أنه مصيب فيما يقول، ويفتي مُظهِراً اتباع سنة رسول اللَّه ﷺ، وإن خالف ذلك ما يقع في ظنه أقلع هذا العالِمُ من ساعته من غير جدال ولا إصرار، فهذا التقليد كيف ينكره أحد، مع أن الاستفتاء والإفتاء لم يزل بين المسلمين من عهد النبي ﷺ. ولا فرق بين أن يستفتي هذا دائماً، أو يستفتي هذا حيناً وذاك حيناً آخر، بعد أن يكون مجمعاً على ما ذكرناه[(٢)].

---

(١) أما ما ورد من عبارات الأئمة في النهي عن تقليدهم وخاصة علماء القرون الأولى، فهي حق لكن يجب أن تنزل منازلها الصحيحة وهي:
١ ـ أنها تنهى الناس عن اتباعهم فيما قامت الأدلة على خلافه.
٢ ـ أنها تنهى أمثالهم من المجتهدين عن تقليدهم، لأن عليهم أن يأخذوا من حيث أخذوا.
٣ ـ أنها تنهى أكابر أصحابهم وتلاميذهم من العلماء عن تقليدهم كذلك، حثاً لهم على دوام النظر في مدارك أقوالهم، ليعملوا بما تبين لهم أنه الحق حسبما يقتضيه اجتهادهم وضماناً لحيوية الفقه الإسلامي، وعدم إصابته بالجمود، أو تخلفه عن الوفاء بالمصالح المتجددة. وهذا من المراد والمطلوب في محاربة عقلية التقليد لا التقليد نفسه على إطلاقه. انظر: الصاوي، د. صلاح. الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر. القاهرة. دار الإعلام الدولي. ط٢. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ص٧٣.

(٢) الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٧٥ ـ ٤٧٧ باختصار.

وعود على بدءٍ فإن جُلَّ ما اختلف فيه الجمهور ـ وخاصة بالنسبة لأهل العلم ـ هو منهجية التعاطي مع التقليد، فبينما يركن فريق منهم إلى منهجية التقليد ويشنع على من يخرج عنها داعياً إلى بث روحية الاجتهاد، تجد فريقاً آخر يتعامل بعقلية الانفتاح على الاجتهاد وروحية التجديد وعدم الركون فقط إلى ما قاله الأئمة الذين سبقوه، لأن أولئك تكلموا بما يناسب عصرهم، وأهل العلم في كل عصر لا بد أن يتقدموا به ليواكبوا به العصر، وبذلك يتعاملون مع التقليد على أنه حالة استثنائية يُعْدَلُ إليها للضرورة أو للحاجة وذلك حين العجز أو ضيق الوقت من المجتهد للنظر، أو خِلافه. . . وهو الأرجح واللَّه أعلم، وهذا ما عبَّر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «القادر على الاجتهاد هل يجوز له التقليد؟ هذا فيه خلاف، والصحيح أنه يجوز حيث عجز عن الاجتهاد، إما لتكافؤ الأدلة، وإما لضيق الوقت عن الاجتهاد، وإما لعدم ظهور دليل له، فإنه من حيث عجز، سقط عنه وجوب ما عجز عنه، وانتقل إلى بدله وهو التقليد. . . وكذلك العامي»[١] ـ أي وكذلك حكم العامي لأنه عاجز أصلاً.

وعبر عنه ابن القيم (ت٧٥١هـ) أيضاً بقوله: «إن التقليد إنما يباح للمضطر، وأما مَنْ عَدَل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل ـ مع تمكنه منه ـ إلى التقليد، فهو كمن عَدَل إلى الميتة مع قدرته على المذكى»[٢].

وهو الأرجح، لأن طلب العلم فريضة ـ كما بين المصطفى ﷺ ـ وهذه الفريضة لا تَسقط إلا بوجود العذر وهو إما عدم القدرة الوقتية أو عدم القدرة الذهنية، وما يمكن أن يلحقها من أي أسباب انتفاء المقدرة. ونظيره تقليد الأعمى للبصير في تحديد اتجاه القبلة، لأنه لما كان مفتقداً لآلة الاجتهاد في القبلة كان عليه العدول إلى تقليد الذي يملك آلة الاجتهاد فيها وهو البصير[٣].

على أنهم قد اتفقوا على ذم أنواع ثلاثة من التقليد وهي:

١ ـ الإعراض عن نصوص الشرع وعدم الالتفات إليها اكتفاء بتقليد الآباء.

٢ ـ النظرُ فيها ـ أي في النصوص ـ وظهورُ أدلتها مع حكم من الأحكام ثم يُتْرَكُ ما أداه اجتهاده إليه مع أهليته للاجتهاد إلى تقليد من هو أهل لأن يقلَّد.

٣ ـ تقليد من لا يُعْلَمُ أنه أهل لأن يؤخذ بقوله عند عدم قدرة المقلِّد على الاجتهاد[٤].

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٢٠٤.

(٢) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص٢٤١.

(٣) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٦٨ بتصرف.

(٤) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ٢. ج٤ ص٤١٢.

وخلاصة القول في هذه المسألة التي أخذت جدلاً ونقاشاً طويلاً بين العلماء يقال إن التقليد كقيد قد أُحكمت حلقاتُه حول رقاب كثير من العلماء والمتفقهين حتى أصابهم الجمودُ، فأصابوا بجمودهم حركةَ الفقه والاجتهاد الإسلامي بالشلل، وهذا أمر لا بد من الخلاص منه إن أُريدَ للشريعة الإسلامية أن تنبعث من جديد في شرايين المجتمع. وأُريدَ بعثُ الحياةِ من جديد في الفقه الإسلامي ليخدم الشريعة، خاصة في المسائل المستجدة وما أكثرها، وأيضاً في عدد من المسائل التي تكلم فيها السابقون، ولا بد من تغيير القول فيها لتغير الزمان والمكان، أو في مسائل يهرب فيها البعضُ إلى خلافية يجعلُها مندوحةً عن أن يواجه المحطات الفاصلةَ في حياة المسلمين.

وعلى صعيد آخر فإن التقليد في مجال التعلم والتعليم أمْرٌ لا مفر منه للمبتدئين في الفقه، لأنه لا يتسنى ارتقاء سلمه إلا بالابتداء بدرجة التقليد، إذ لا يُتصور عملياً أن يستطيع المتعلمُ القفزَ ـ بدون مقدمات ـ إلى مستوى النظر والاجتهاد. فيتلقى ابتداءً الفقه من مصادره، ويُفضَّل أن يكون من أحد المذاهب الأربعة، ليس عصبية وإنما لأنها حُفِظَت كاملة وخُدِمَت أكثر من سواها مناقشةً ومرافعةً وتحريراً وشروطاً و. . . إلخ، ودراسةُ غيرها من المذاهب المعتبرة جائز. فيَستوعب رؤوسَ المسائل وتفاصيلها، ثم بعد التمكن من المذهب يتم الانتقال إلى دراسة اختلاف الروايات، والراجح والمرجوح منها، مع قراءة متون لمذاهب أخرى، ويترافق ذلك مع تلقي علم الأصول بشكل يمكنه من معرفة كيفية استخراج الأحكام.

لا بد من هذا التأسيس قبل اقتحام المراحل المتقدمة التي ينتقل فيها المتعلمُ إلى دراسة المذهب مع أدلته، ثم المقارنةِ بالمذاهب الأخرى، وحينئذٍ يأتي دور دراسة كتب تفاسير وأحاديث الأحكام، حيث يمكن أن يستفيد المتفقه من دراستها وخوض غمارها ولجحها لأنه بنى لنفسه أساساً علمياً يؤهله لفهم الاختلاف والاستنباط من الأدلة، فإنهما عِلمان يدركهما المتفقه. وهكذا يرتقي في مدارج الفقهاء خارجاً من العصبية الفقهية، ومتبحراً في العلم. وما كان غير ذلك كان افتئاتاً على الاجتهاد.

وهذا كما يقال في الفقه فإنه يصحُّ مِثلُه ما ينطبق منه في مسائل العقائد الجائز التقليد فيها.

المتعلم: وهو الصنف الثالث من الناس، ويراد به من كان فوق العامي ودون المجتهد، وهو الذي يكون بسبيل تحصيل العلم والتفقه.

وقد اختلفَت في هذا الصنف عباراتُ العلماء، فمنهم من يُلحقهم بالعوام الذين يجب عليهم التقليد، ومنهم من يسمح لهم بالنظر في الأدلة، واختيار ما يرونه راجحاً من المسائل الاختلافية. والذي يجعلُ الحكم عليهم غير دقيق هو تفاوت درجاتهم وتباين أحوالهم مع عدم توفر الضابط الدقيق الذي يقيس علمهم فيلحقهم بهذه الدرجة أو بتلك.

ولعل مما يساعد على تحرير موقف هذا الصنف هو البحث في مسألة تجزؤ الاجتهاد[١] خاصة أن منهم من يصل في تعلمه إلى التمكن في باب من أبواب العلم دون آخر، فما حكم تجزؤ الاجتهاد؟

اختلف العلماء في تجزؤ الاجتهاد على ثلاثة آراء:

أولها: ما ذهب إليه الجمهور من جواز التجزؤ.

ثانيها: ما ذهب إليه البعض من عدم جواز التجزؤ.

ثالثها: ما ذهب إليه البعض من جواز التجزؤ في مسائل المواريث فقط دون غيرها، لأن المواريث لا علاقة مباشرة لها بباقي الفقه.

على أن الراجح هو مذهب الجمهور وهو جواز التجزؤ ويدل عليه أن كثيراً من الصحابة قد عُرفوا بالعلم والاجتهاد في أبواب دون أخرى، فقد كان زيد مثلاً مشهوراً بالفرائض، وابن عمر بالمناسك، وعليٌّ بالقضاء وهكذا... ثم ألم يتوقف حتى الأئمة المجتهدين في كثير من المسائل وقالوا: لا ندري، وأليس هذا يدل بشكل من الأشكال على الاجتهاد غير الكامل وبالتالي الجزئي[٢]؟

هذا الجواز مبني على أن المجتهد الخاص ـ الجزئي ـ إنسان قد عَرفَ الحق بدليله فقد أدى ما كُلِّف به من الاجتهاد، وهو ممنوع ـ والحالة هذه ـ من ترك ما أوصله إليه اجتهاده وتقليدِ غيره، حتى ولو كان هذا الغير أعلم منه[٣]. وقد صرح شيخ الإسلام ابن تيمية بذلك بقوله: «الاجتهاد ليس هو أمراً واحداً لا يقبل التجزؤ والانقسام. بل قد يكون الرجل مجتهداً في فن أو باب أو مسألة دون فن وباب ومسألة، وكل أحد فاجتهاده بحسب وسعه»[٤].

أما إن قيل بأن الاجتهاد لا يكون إلا بعد وجود الملَكَة، وهي تكون نتيجة الإلمام بمعدات الاجتهاد وعوامله كاملة، وأن الملكة التي تحصل من دراسة بعض الموضوعات لا يتم بها تكوين المجتهد ما لم تتكامل عنده سائر الملكات، وبناء عليه لا يصح تجزؤ الاجتهاد.

فجوابه القول إن الملكة لا تتكون طفرة أو دفعة واحدة، وإنما تتدرج في تكونها، وبذا يستطيع الفرد الذي تخصص لدراسة موضوع فقهي معين وتعمّق في بحثه ودراسته من كل جوانبه، والوقوف على كل ما يتعلق به، مع قُدرةٍ على الفهم والاستنباط، أن

---

(١) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٤٣ بتصرف.

(٢) الثعالبي، الفكر السامي. مجلد ٢ ج٤ ص٤٣٩ بتصرف.

(٣) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد. ص٧٠ ـ ٧٢ باختصار.

(٤) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢١ ص٧٢.

يَخْرُجَ بنتائج يغلب على ظنه صدقُها، هذا إن لم تتأكد في نفسه سلامتُها؛ فهذا يمكنه الاجتهاد فيما بحث، ولا يَمنع من هذا التفرقةُ بين التجزيء في مقام إِعْمال الملكة وبين الاجتهاد كملكة، ذلك أن الملكة نفسها قد تكون جزئية بأن تَقتصر دائرتُها على موضوع واحدٍ أو عدّةِ موضوعات يمارسها الشخص.

وهذا ما تؤيده فكرة التخصصات والتي كشفت التجربة الإنسانية صحتها إلى حد بعيد، وذلك سواء في الفقه أم في غيره[١].

بناء على ما تقدم يمكن القول إن المتعلم على اختلاف درجاته وأحواله لا يخلو من إحدى حالتين:

أولاهما: حالةَ يرى في نفسه إمكان البحث والنظر، بما أوتيه من علم وبما يملكه من همة البحث والتحصيل.

ثانيهما: حالةَ لا يرى في نفسه إمكان ذلك.

ففي الأولى يجوز للمتعلم إذا استفرغ وسعه وبذل من الجهد والنظر قدراً كافياً حتى وصل إلى حد الاطمئنان القلبي إلى ما وصل إليه[٢]، فله في هذه الحالة أن يعمل بما ترجح لديه ويبينه للآخرين. وفي الحالة الثانية لا يجوز له إذا اختلّت إحدى الموازين المذكورة أو كلها أن يجتهد، بل حكمه حكم العامي، ألا وهو التقليد.

موقع الإفتاء من الاجتهاد وعلاقة ذلك بالبحث:

الإفتاء أخص من الاجتهاد، ولئن كان الاجتهاد هو استخراج الأحكام الشرعية من مصادرها، سواء أكانت عند السؤال أم عدمه، فإن الإفتاء لا يكون إلا عند السؤال.

على أن الفتوى الصحيحة التي تكون من مجتهدٍ تقتضي شروطَ الاجتهاد من جهة، كما تقتضي معها شروطاً أخرى، ألا وهي معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة حالة المستفتي، والجماعة التي يعيش فيها، ليعرف المفتي مدى أثرها سلباً أو إيجاباً، حتى لا يُتَّخذ دينُ اللَّه هزواً ولعباً، ولا تُتَّخذ الفتوى ذريعة عند بعض ضعفاء النفوس لاستباحة ما حرم اللَّه تعالى. لذلك شدد العلماء في شروط المفتي. روي عن الإمام أحمد (٢٤١هـ) أنه قال في شروطه: «لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال:

أولاها: أن تكون له نية، فإن لم تكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور.

---

(١) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٦٩ ـ ٣٧٠ باختصار.

(٢) لا أن يكون اطَّلَعَ على رأي واحد فاتخذه أصلاً لأنه أول رأي وقف عليه، ولا يتحصل استفراغ الوسع طبعاً بمجرد أن يَطَّلِعَ على دليلِ رأيه هو. بل عليه أن يطلع على كل الآراء وأدلتها من مظانها ومصادرها لا من خلال وجهة نظرِ أصحابه وموافقيه.

الثانية: أن يكون على علم وحلم ووقار وسكينة.

الثالثة: أن يكون قوياً على ما هو فيه، وعلى معرفته.

الرابعة: الكفاية وإلا مَضَغَهُ الناس.

الخامسة: معرفة الناس.

وليعلم المفتي أنه هاد مرشد، وأن فتواه مدار لإصلاح الناس»[١]، وبيانِ دينهم. والنتيجة التي تهم بحثنا من كل ما ذُكر هي أنه لا يجوز لامرئ أن يَقْرَبَ الفتوى والاختيار للناس أي رأي في المسائل الخلافية ما لم تتوافر فيه الشروط المذكورة التي تؤهله لذلك، بالإضافة إلى شروط المجتهدين على صنوف مراتبهم، وإلا هَلَكَ وأَهْلَكَ، فلا يقحم نفسه فيما ليس هو أهلاً له، وليعلم أن ما يظنه البعض أحياناً من أنه قد صار أهلاً للفتوى حين يجيب السائلين من خلال قراءاته ومطالعاته حتى يظن بنفسه الأهلية للفتوى مما يجره إلى التجرؤ على الفتوى في غير موضعها أو على العلماء المفتين والمجتهدين ما هو إلا نقل لكلام المفتين السابقين وليس فتوى بحد ذاته. فهو بذلك مجرد ناقل فقط[٢].

الخلاصة:

إن الخلافيات ثمرة للاجتهاد، وبناء عليه تم بيان مراتب المجتهدين والشروط المطلوبة في أهل كل مرتبة وذلك كيلا يُقْحِمَ أيُّ إنسانٍ نفسَه في موضوع الخلافيات إلَّا إنْ كان أهلاً لذلك.

على أنه لم يكن المراد ـ عند ذِكرِ مراتب المجتهدين والتي بدت بوضوح الشروطُ المتشددةُ في كل مرتبة منها ـ الميل إلى القول بقطع وإغلاق باب الاجتهاد، ذلك أنه ومع وجود أسباب عديدة شجعت على القول بإغلاقه. بحيث تضافرت أقوال العلماء الذين تشددوا في التقليد، مع الخائفين في فساد الزمان من أن يُقحِم بعضُ المتنطعين أنفسَهم في مجال الاجتهاد دون أن يمكن ردعهم، هذا بالإضافة إلى رغبة بعض الحكام ـ الذين تناوبوا على حكم الأمة ـ بإسكات الأصوات المُصْلِحَةِ، خاصة وأن الاجتهاد يمثل ذروة حرية الرأي لدى المسلم التي هي إحدى مرتكزات الإصلاح، إلا أن هذه الأسباب لا تستطيع مجتمعة أو منفردة أن تقف في وجه حاجة الأمة إلى معرفة أحكام دينها في المستجدات أو متغيرات العصور والأزمان أو التخير في المسائل الخلافية. لذلك تم بيان مشروعية استمرارية فتح باب الاجتهاد، لكن لأهله طبعاً.

ثم إضافة إلى ذلك هناك الاجتهاد الجزئي، وذلك لمن تمكن في باب من أبواب

---

(١) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٤٠ ـ ٣٤١ باختصار.

(٢) انظر في هذا: الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٥٤.

الشريعة إن لم تكتمل لديه ملكة الاجتهاد في كل أبوابها، فإنه يساهم في سد الثغرة في مسائل معاصرة يجب الإجابة عنها سواء أكانت استحداثاً لحكم شرعي أم تخيراً بين خلافيات لما يناسب مسألة مستجدة[١]، وذلك مما يسهل أمر استخراج الأحكام الشرعية فيها من قبل العلماء والمتخصصين، ولا يجعل ذلك مستحيلاً.

ثم على الجانب الآخر ـ ونظراً لتجرؤ بعض الشباب الملتزم المتحمس على الفتوى، وما يتضمنه ذلك من اتخاذ مواقف في المسائل الخلافية قد لا تكون في كثير من الأحيان في محلها ـ فقد كان لزاماً لإتمام البحث من بيان حكم العامة وهو التقليد طالما أنهم عاجزون عن سواه خاصة وأن الكثير منهم يؤتى من هذا الجانب نظراً لعدم تفريقهم بين موقف العالم في القضايا الخلافية، وموقف طالب العلم منها أو موقف العامي. فترى طلبة العلم المبتدئين منهم يتخذون فيها مواقف الإنكار على من يقول بالآراء الأخرى، ويُخَطِّئونه، بل ويتكلمون فيه. علماً بأن الكثيرين منهم لم يبلغوا أعتاب أي درجة من درجات من يحق لهم التصرف في المسائل الخلافية. وأما العوام وخاصة الجهلة منهم فإنهم إذا أشيعت بينهم القضايا العلمية وهم دون فهمها قاصرون عن حل مشكلاتها فإن جهلهم قد يدفعهم في أحايين كثيرة إلى تجريح العالِم المخالف، لا لشيء إلا لأنهم لم يفقهوا رأيه، ولا هم يستطيعون أن يفقهوه أصلاً لافتقارهم لمقومات ذلك. لذا فإنه مع بيان من هو المقلِّد، وما هي مواصفاته وأحكامه أظن أن كثيراً من الشباب المسلم المتسرع في الحكم على كثير من المسائل الشرعية الخلافية إن التزم حدَّه واتقى اللَّه تعالى، سوف يُحجِم عن الخوض فيما ليس هو أهلاً له، فلا يفتي إن لم يكن له علم، ولا يتصرف تصرفات هي لأهل الاجتهاد دون سواهم وهو لا يدري ذلك. ورحم اللَّه امرأً عرف حده فوقف عنده.

واللَّه أسأل أن يكون فيما سبق ما يُوَفي القضية حقَّها.

---

(١) وللَّه الحمد فإن أهل هذا الصنف لم يُعْدَموا، كما لم يُعدم وجودُ علماء قادرين على التخريج على أصول الأئمة أو الترجيح بين الآراء، وخير دليل على ذلك المجمع الفقهي الإسلامي ـ مثلاً ـ الذي يعمل على استصدار الفتاوى المعاصرة من خلال الأنواع الثلاثة المذكورة من العلماء.

التزام الأدب عند الاختلاف

الأدب: تعريفه ـ أدلته ـ أهميته:

الأدب كما ذكره أهل اللغة أنه «ما يقع على كل رياضة محمودة يَتخرج بها الإنسانُ في فضيلة من الفضائل»(١) وقال ابن حجر(٢): «الأدب استعمال ما يحمد قولاً وفعلاً، وعَبَّر بعضُهم بأنه الأخذ بمكارم الأخلاق، وقيل: الوقوف مع المستحسنات، وقيل: بل هو تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك، وقيل: إنه مأخوذ من المأدبة وهي الدعوة إلى الطعام، سمي بذلك لأنه يُدعى إليه»(٣).

---

(١) الفيومي. المصباح المنير. ص١١.

(٢) هو الإمام أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، الحافظ أبو الفضل شهاب الدين ابن حجر. من أئمة التاريخ والعلم. أصله من عسقلان بفلسطين. مولده بالقاهرة سنة ٧٧٣هـ. أخذ عن الإمام العراقي وهو أستاذه الأول إذ لازمه عشر سنين، وعن أبي بكر الهيتمي صاحب مجمع الزوائد، والشيخ عز الدين محمد بن جماعة الحموي، والفيروز آبادي في اللغة، وشيخ الإسلام جمال الدين عمر بن رسلان البلقيني. ومن تلامذته وهم كُثُر لا يحصون أهمهم السخاوي وإبراهيم بن عمر البقاعي وابن تغري بردي وابن قاضي شهبة الدمشقي وغيرهم...

ارتحل في طلب العلم وتلقي الرواية إلى الإسكندرية وصعيد مصر والحجاز واليمن والشام وبيت المقدس. ولع بالأدب والشعر ثم أقبل على الحديث، وعلت له شهرة فقصده الناس للأخذ عنه، وأصبح حافظ الإسلام في عصره، قال فيه السخاوي: انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر. كان فصيح اللسان، راوية للشعر، عارفاً بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرين. أسند إليه التدريس في مدارس عديدة، فافتتح مجالس الإملاء بعدما درست بعد ابن الصلاح إلى زمن أستاذه الإمام العراقي، واستمر بالإملاء إلى أن مات. كان يعتزم عدم الدخول في القضاء لكنه قَبِلَ بذلك بعد إلحاح من صديقه وأستاذه البلقيني، وعين قاضياً للقضاة وبقي كذلك إحدى وعشرين سنة كان فيها مثالاً للعدالة والنزاهة واتقاء الشبهات، ثم اعتزل. تولى الخطابة في جامع الأزهر ثم بجامع عمرو بن العاص. تصانيفه جليلة وعظيمة الفائدة، وتعد من درر المكتبة الإسلامية ومنها (الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة) في تراجم أهل القرن الثامن. و(فتح الباري بشرح صحيح البخاري) من أشهر ما كتب في تفسير صحيح البخاري و(تقريب التهذيب) في أسماء رجال الحديث ومثله (تهذيب التهذيب) و(الإصابة في تمييز الصحابة) و(تعريف أهل التقديس) ويعرف أيضاً باسم طبقات المدلسين. و(نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر) في مصطلح الحديث و(القول المسدد في الذب عن مسند الإمام أحمد) و(التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير) وغيرها كثير... توفي في القاهرة سنة ٨٥٢هـ. انظر: السخاوي. الضوء اللامع. ج٢ ص٣٦ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٧٨.

(٣) ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. =

وذكر العلامة المناوي[١] قال: «هو ما يؤدي إلى المحامد»[٢]، كما ذُكِرَ في تعريفه أنه «الظرف وحُسْنُ التناول في الأمور كلها، كما قال بعض العلماء: الأدب كلمة تجمع خصال الخير كلها»[٣].

فالأدب كما يتبين من تعريفاته أنه الخلق الجامع للفضائل والأخلاق الكريمة، وهي من الأسس التي كان من أَجْلها الدينُ. قال النبي ﷺ: «**بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[٤] وهو مطلوب في شؤون الفرد المسلم كلها، ومنها بطبيعة الحال في تعاطيه مع المخالف. وأهم الجوانب التي تقوم عليها أخلاقيات وآداب الإسلام عند الاختلاف، أو ما اصطلح على تسميته مؤخراً بـ (أدب الاختلاف في الإسلام) هو ما يكون من التآخي والتواصل وحفظ الوئام والمودة بين المسلمين وإن اختلفوا في بعض الآراء المشروعة[٥].

وقد وردت النصوص في تبيان ضرورة الالتزام بهذه المعايير الأخلاقية بين

= فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٢. لا ت. ج١٠ ص٣٢٨.

(١) هو محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، زين الدين. ولد سنة ٩٥٢هـ. من العلماء الكبار بالدين والفنون. انزوى للبحث والتصنيف، وكان قليل الطعام كثير السهر، فمرض وضعفت أطرافه، فجعل ولده تاج الدين محمد يستملي من تآليفه. له نحو ثمانين مصنفاً، منها الكبير والصغير، والتام والناقص. عاش في القاهرة وتوفي بها. من مصنفاته (كنوز الحقائق) في الحديث و(التيسير في شرح الجامع الصغير) اختصره من شرحه الكبير (فيض القدير) و(سيرة عمر بن عبد العزيز) و(الفتوحات السبحانية) في شرح ألفية العراقي و(الكواكب الدرية في طبقات السادة الصوفية) و(بغية المحتاج في معرفة أصول الطب والعلاج) و(التشريح والروح وما به صلاح الإنسان وفساده) و(إحكام الأساس) اختصر به أساس البلاغة ورتبه كالقاموس، وغيرها... توفي سنة ١٠٣١هـ. انظر: الشوكاني. البدر الطالع. ج١ ص٣٥٧. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٠٤. وكحالة، عمر رضا. معجم المؤلفين. بيروت. دار إحياء التراث العربي. لا ت. ج٥ ص٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) المناوي. فيض القدير. ج١ ص٢٢٤.

(٣) انظر: عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. نقلاً عن مخطوطة «عمدة الأخيار في تاريخ مدينة النبي المختار». بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط٢. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م. ص٦١.

(٤) أخرجه الإمام مالك في الموطأ. كتاب حسن الخلق (٤٧)، باب ما جاء في حسن الخلق (١)، حديث رقم (٨). والإمام أحمد في مسنده. ج٢ ص٣٨١ بلفظ: «**إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق**». والحاكم في المستدرك. ج٢ ص٦٧. حديث رقم (٤٢٢١). وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ولم يعقب عليه الذهبي.

(٥) انظر: أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. نماذج من رسائل الأئمة السلف وأدبهم العلمي. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ص٦ وص٤٢.

المسلمين. قال تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. «فالتآلف سبب الاعتصام باللَّه وبحبله، وبه يحصل الاجتماع بين المسلمين وبضده تحصل التفرقة بينهم، وإنما تحصل الألفة بتوفيق اللَّه وتأليفه... ومن التآلف ترك المداجاة (أي ترك إضمار العداوة) والاعتذار عند توهُّم شيء في النفس، وترك الجدال والمراء...»(١).

وقال رسول اللَّه ﷺ فيما رواه عنه عبد اللَّه بن عمرو بن العاص (رضي اللَّه عنهما) عندما سأله رجل «**أي المسلمين خير**»؟ قال ﷺ: «**من سلم المسلمون من لسانه ويده**»(٢). قال الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) في شرح هذا الحديث: «فيه جُمل من العلم، ففيه الحث على الكف عما يؤذي المسلمين بقول أو فعل، بمباشرة أو سبب، وفيه الحث على تآلف قلوب المسلمين واجتماع كلمتهم»(٣).

وقال ﷺ أيضاً: «**المؤمن مألفة، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلَف**»(٤)، قال المناوي (ت١٠٣١هـ) في شرح الحديث: «المؤمن يألف لحسن أخلاقه وسهولة طباعه ولين جانبه... ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف لضعف إيمانه وعُسر أخلاقه وسوء طباعه»(٥).

وقال ﷺ أيضاً: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، ثم شبك بين أصابعه**»(٦)، قال النووي في شرحه: «هذا الحديث صريح في تعظيم حقوق المسلمين بعضهم على بعض، وحثهم على التراحم والملاطفة والتعاضد في غير إثم ولا مكروه»(٧).

وأهمية الألفة والتآخي والتواصل بين المسلمين لا تكمن فقط في أنها من واجبات الدين، بل في كونها من الأسس التي يقوم عليها الدين، قال القاضي عياض(٨):

(١) المناوي. فيض القدير. ج٦ ص٢٥٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان تفاضل الإسلام (١٤)، حديث (٦٤ ـ ٧٠). وأحمد في مسنده، ج٢ ص٢٠٥. والطبراني في المعجم الكبير. ج١٨ ص٣٠٩. حديث رقم (٧٩٥).

(٣) النووي. شرح صحيح مسلم. ج٢ ص١٠ .(باب تفاضل الإسلام وأي أموره أفضل).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ج٥ ص٣٣٥. والبيهقي في الشعب، باب في حسن الخلق (٥٧)، حديث رقم (٨١١٩). والطبراني في المعجم الكبير. ج٦ ص١٣١. حديث رقم (٥٧٤٤). وحسنه البغوي في مصابيح السنة.

(٥) المناوي. فيض القدير. ج٦ ص٢٥٣.

(٦) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضاً (٣٦)، حديث رقم (٦٠٢٦). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم (١٧)، حديث رقم (٦٥ ـ ٢٥٨٥). وأحمد في المسند. ج٤ ص٤٠٤.

(٧) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١٦ ص١٣٩.

(٨) هو عياض بن موسى بن عياض اليحصبي الأندلسي ثم السبتي. الإمام العلامة أبو الفضل الشهير =

«الألفة إحدى فرائض الدين وأركان الشريعة، ونظام شمل الإسلام»[١]. فبدونها، ومع تشتت أمر المسلمين، لا تقوم للدين قائمة، لأنه لا يقوم إلا بأهله، فكيف يقوم أمره وأهله مشتتون؟

شروط أدب الاختلاف:

شَرْطُ الأدب العام ليكون أدباً إسلامياً محموداً أن يكون في موقعه الذي يريده الإسلام منا، وهذا يتطلب علماً وحكمة، وشخصية متزنة، وإلا كان الأدب ـ وهو الأدب ـ في مقام الذم أي ذم الشارع له وذم الناس أيضاً، وذلك كمن يبالغ في التأدب فيخرج عن الأدب إلى حد الضعف والجبن والسكوت عن الحق، أو كمن يتجاوز الحد الأدبي بسبب جرأته، فربما يعود عليه ذلك بالضرر[٢].

وشروط أدب الاختلاف تنحصر في ثلاثة:

١ ـ أن يكون الاختلاف من الاختلاف المشروع[٣] (أي ضمن ما يجوز الاختلاف فيه شرعاً وقد أشرنا إليه سابقاً وستأتي تفاصيله في الباب الثالث الفصل الثالث).

٢ ـ أن يكون المخالِفُ متأهلاً لمقام الاختلاف عِلْماً من جهة، وبَذْلاً لأقصى الجهد

= بالقاضي عياض. عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته. ولد سنة ٤٧٦هـ في سبتة، تحول جدهم من الأندلس إلى فاس ثم سكن سبتة. أخذ عن الحافظ أبي علي الغساني وروى عن القاضي أبي علي بن سكرة الصدفي ولازمه، وعن أبي بحر بن العاص وغيرهم. وتفقه بالقاضي محمد بن عبد اللَّه المسيلي. وحدث عنه خلق كثير من العلماء منهم الحافظ خلف بن بشكوال والإمام عبد اللَّه بن محمد الأشيري وولده القاضي محمد بن عياض قاضي دانية. جلس للمناظرة وله نحو من ثمان وعشرين سنة. وولي القضاء وله خمس وثلاثون سنة في سبتة ثم غرناطة. كان هيناً من غير ضعف وصلباً في الحق. حاز من الرئاسة والرفعة في بلده ما لم يصل إليه أحد قط من أهل بلده، وما زاده ذلك إلا تواضعاً. كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم. من تصانيفه (كتاب الشفا) وهو كتاب نال شهرة واسعة. يتكلم عن أحوال النبي ﷺ وشرفه ورفعته. وهو كتاب نفيس، لولا أنه حشاه بالعديد من المرويات الضعيفة والمستغربة. وكتاب (جامع التاريخ) وكتاب (ترتيب المدارك وتقريب المسالك في ذكر فقهاء مذهب مالك) وغيرها. توفي في مراكش سنة ٥٤٤هـ. وقيل: إنه مات مسموماً وقد سمَّه يهودي. وقيل: إنه قتل رمياً بالرماح لكونه أنكر عصمة المهدي بن تومرت. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٢٠ ص٢١٢ ـ ٢١٨. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٩٩.

(١) انظر: النووي. شرح صحيح مسلم. ج٢ ص١١.

(٢) عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. ص٦٨.

(٣) قد تقع المخالفة أحياناً فيما لا يجوز فيه الاختلاف، ولكن عن طريق الخطأ لا القصد، أو تكون بشبهة دليل، فأهل هذه المخالفة يستحقون أدب الاختلاف عند التناظر معهم ما لم تتحول المخالفة عندهم إلى مكابرة أو معاندة للحق.

للوصول إلى الحق من جهة أخرى[١]. (أما المجترئ على ذلك فالأدب المطلوب معه هو أدب التعليم).

٣ ـ أن يكون قصد المخالف الوصول إلى الصواب، لا اتباع الهوى أو العصبية أو البغي أو أي سبب من أسباب عدم الإخلاص.

نتائج الالتزام بهذه الشروط:

عند الالتزام بها يلزم التأدب مع هذا النوع من الاختلاف الذي يستجمع هذه الشروط واعتباره بكل وجوه الاعتبار.

ويكون ذلك:

١ ـ باعتباره اختلافاً شرعياً، غير موصوم ببدعة وضلال.

٢ ـ بحكايته حين تقرير المسألة عند شرح ما فيها من أقوال وخلافيات، مع ذكر أدلة المخالف وعرضها بأمانة وإنصاف.

٣ ـ لا مانع شرعاً من العمل بقول المخالف إن دعا الداعي إلى ذلك.

٤ ـ أما إذا اقتضت الحاجة رد هذا الاختلاف فإنه يُرَدُّ رداً أدبياً بقصد النصح وبيان الصواب، مع تنزيه النفس عن أن يكون الرد على شخص المخالف[٢].

الأدب في الاختلاف كان سمة السلف:

بالرغم من حصول كثير من الاختلاف بين الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين أو الأئمة الأعلام من بعدهم، إلا أن ذلك الاختلاف لم يعكر صفو المودة والإخاء في الغالب. بل قد كان كثير منهم يثني على صاحبه ويحترم اجتهاده، بل قد يذهب البعض أحياناً إلى اتهام رأيه إخلاصاً للَّه وأدباً أو تواضعاً مع الآخرين.

ولقد كانت معالم التآخي والتواصل والمودة عند الاختلاف السمة الغالبة للتعامل بين أهل القرون الثلاثة الأولى قرون الخيرية التي يتأسى بها المسلمون. بل إن الأئمة الأثبات من بعدهم الذين تلقتهم الأمة بالقبول كانت هذه صفاتهم الغالبة أيضاً. ولا عبرة لبعض المتناثرات التي قد تصدر عن بعضهم أحياناً، لأنها استثناءات أمام الأصل العام، والاستثناء لا ينقض أصلاً أو حالة عامة بل يبقى استثناءً.

معالم أدب اختلاف السلف:

وقد كان لأدبهم في الاختلاف مجموعة من المعالم نوردها لكي يقف عليها

---

(١) وقد سبق بيان ذلك في الفصل السابق.

(٢) عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. ص٦٨ ـ ٦٩ بتصرف.

المختلفون، ويعملوا على التأسي بهم في ذلك، والالتزام بها، لما في ذلك من مصلحة شرعية بينة، وأهم هذه المعالم:

١ ـ التزامهم التقوى للّه عز وجل والبعد عن الهوى أو الرغبة في الشقاق.

٢ ـ بذل ما في الوسع لإصابة الحق والوصول إليه.

٣ ـ إجراء الخلاف، وإنزاله على القواعد العلمية.

٤ ـ التزام المحبة والود في المحاورة، وإصغاء كل منهم لصاحبه وترقب ظهور الحق ولو على لسانه.

٥ ـ الاحتكام إلى اللّه والرسول في النزاع، وقبول الحكم والاستسلام له بعد ظهوره.

٦ ـ الثناء على المخالف.

٧ ـ تصويب المصيب والاستغفار للمخطئ مع التنبيه على ذلك.

٨ ـ تأدب اللاحقين بآداب الاختلاف التي كانت لمن قبلهم وخاصة من صحابة النبي ﷺ والتابعين وتابعيهم(١). ومن أهمها:

ـ الإنصاف، قال الإمام الزيلعي(٢): «. . .ما تحلى طالب العلم بشيء أحسن من الإنصاف وترك التعصب»(٣).

---

(١) المقطري، عقيل بن محمد. أدب الاختلاف. بيروت. دار ابن حزم. ط١. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. ص٤٤ ـ ٤٥.

(٢) هو الفقيه المحدث جمال الدين أبو محمد عبد اللّه بن يوسف بن محمد بن أيوب الحنفي الزيلعي. والزيلعي نسبة إلى (زيلع) بلدة على ساحل الحبشة. تفقه وبرع وأدام النظر والاشتغال، وطلب الحديث واعتنى به، فانتقى وخرَّج وألف، وسمع على جماعة من أصحاب نجيب الحراني ومن بعدهم الشهاب أحمد بن محمد بن فتوح التجيبي، وأخذ أيضاً عن الفخر الزيلعي شارح كنز الدقائق (تبين الحقائق) وعن القاضي علاء الدين التركماني وابن عقيل وغيرهم. . . ولازم مطالعة كتب الحديث إلى أن خَرَّجَ أحاديث الهداية وأحاديث الكشاف فاستوعب ذلك استيعاباً بالغاً. قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: ذكر لي شيخنا العراقي أنه كان يرافقه في مطالعة الكتب الحديثية لتخريج الكتب التي كانا قد اعتنيا بتخريجها، فالعراقي لتخريج أحاديث الإحياء، والأحاديث التي يشير إليها الترمذي في الأبواب، والزيلعي لتخريج أحاديث الهداية والكشاف، فكان كل منهما يعين الآخر. ومن كتاب الزيلعي في تخريج أحاديث الهداية استمد الزركشي في كثير مما كتبه في تخريج أحاديث الرافعي. لم يكن يتعصب لمذهبه، وكان يساير الخصوم بغاية الإنصاف. أهم مصنفاته (نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية) و(تخريج أحاديث الكشاف). توفي في القاهرة سنة ٧٦٢هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٤٧. ومقدمة كتاب نصب الراية الآتي التعريف به في الهامش التالي ج١ ص٥ ـ ٨.

(٣) الزيلعي، العلامة جمال الدين عبد اللّه بن يوسف الحنفي. نصب الراية لأحاديث الهداية. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ج١ ص٣٥٥.

وأصل هذا الخُلُقِ في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ . . . ﴾ [النحل: ٩٠] وقوله سبحانه: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ . . . ﴾ [المائدة: ٨].

ـ الأمانة العلمية في نقل الرأي الآخر، وأخذه من مصادره، والأمانة العلمية في الموقف من الآخر، أياً ما كان موقفه، أو صلة القربى إليه، فقد كان الابن يقدح في أبيه إذا عثر منه على ما يوجب رد خبره، والأب في ولده، والأخ في أخيه، لا تأخذه في اللَّه لومة لائم، ولا تمنعه في ذلك شجنة رحم ولا صلة حال[(١)].

ـ حفظ ورعاية حقوق المخالف الإنسانية والأخلاقية. فكما أن الافتراق عن المخالف في المقالة أو الرأي يكون للَّه تعالى، فكذلك وصله يكون من أجل رعاية حقوق الإنسانية والحرية، وهي للَّه تعالى أيضاً، وكل ذلك من الإسلام[(٢)].

قال عمرو بن العاص (رضي اللَّه عنه) لابن أبي ربيعة في أحد مواقفه: «لأنبئنهم غداً ـ للنجاشي وأصحابه ـ عيبهم عندهم، ثم أستأصل خضراءهم! فقال له ابن أبي ربيعة ـ وكان أخا أبي جهل لأمه ـ: لا تفعل فإن لهم أرحاماً، وإن كانوا قد خالفونا»[(٣)] فهل يكون الكافر أعقل وأرحم وألطف على المسلمين من المسلمين أنفسهم على بعضهم البعض، في الآدمية والدين والعلم؟!

نماذج من أدب الاختلاف عند السلف:

هذا ونسوق هنا مجموعة من الآثار التي تجسد مظاهر أدب الاختلاف بين أهل العلم لنتبين مدى سريان هذه الروحية بينهم، والتزامهم به:

ـ عن عروة بن الزبير (رضي اللَّه عنه) قال: بلغ عائشة أن أبا هريرة يقول: إن رسول اللَّه ﷺ قال: «**لأن أُمَتَّعَ بسوط في سبيل اللَّه أحب إلي من أن أعتق ولد الزنى**» وأنه ﷺ قال: «**ولد الزنى شر الثلاثة**» وأنه ﷺ قال: «**الميت يعذب ببكاء أهله**»[(٤)].

فقالت عائشة (رضي اللَّه عنها) (وهي التي تخالفه في هذه المسائل): «رحم اللَّه

---

(١) البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين. المدخل إلى دلائل النبوة. مطبوع أول كتاب (دلائل النبوة). حققه وخرج أحاديثه الدكتور عبد المعطي قلعه جي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ج١ ص٤٧.

(٢) أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. صفحات من صبر العلماء. بيروت ـ دمشق. دار القلم. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٤. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ص٢٢١.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ج١ ص٢٠٢ وج٥ ص٢٩١.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب العتق (٢٣)، باب في عتق ولد الزنا (١٢)، حديث رقم (٣٩٦٣). والحاكم في المستدرك. كتاب العتق. ج٢ ص٢٣٣. وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ولم يعقب عليه الذهبي. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير. ج١٠ ص٢٨٥. حديث رقم (١٠٦٧٤).

أبا هريرة، أساء سمعاً فأساء إجابة». أما قوله ﷺ: «**لأن أُمَتِّعَ بسوط... إلخ**» فإنه لما نزلت: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ۞ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ ۞ فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١١ ـ ١٣]، قيل: يا رسول اللَّه، ما عندنا ما نعتق، إلا أن أحدنا له الجارية السوداء، تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنين، فجئن بأولاد فأعتقناهم. فقال ﷺ: «**لأن أمَتِّعَ بسوط في سبيل اللَّه أحب إلي من أن آمر بالزنى، ثم أعتق الولد**».

وأما قوله: «**ولد الزنى شر الثلاثة**» فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذي رسول اللَّه ﷺ، فقال: «**من يعذرني من فلان**» قيل: يا رسول اللَّه، إنه مع ما به ولد زنا، فقال ﷺ: «**هو شر الثلاثة**» واللَّه تعالى يقول: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

وأما قوله: «**إن الميت يعذب ببكاء أهله**» فلم يكن الحديث على هذا، ولكن رسول اللَّه ﷺ مر بدار رجل من اليهود قد مات وأهله يبكون عليه، فقال: «**إنهم ليبكون عليه وإنه ليعذب**»[١].

والرواية الأخيرة لم ينفرد بها أبو هريرة (رضي اللَّه عنه)، بل روى عمر بن الخطاب وابنه عبد اللَّه (رضي اللَّه عنهما) وغيرهما مثل ذلك، فردت عائشة (رضي اللَّه عنها) أقوالهم بقولها: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين، ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ[٢]، وقالت في حق عبد اللَّه بن عمر (رضي اللَّه عنهما): غفر اللَّه لأبي عبد الرحمٰن، أما أنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ..[٣].

ـ دخل عمران بن طلحة بن عبيد اللَّه (رضي اللَّه عنه) على علي بن أبي طالب (رضي اللَّه عنه) بعدما فرغ من موقعة الجمل، فرحب علي بعمران وأدناه ثم قال له: «إني لأرجو أن يجعلني اللَّه وأباك من الذين قال فيهم ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧] ثم أخذ يسأله عن أهل بيت طلحة فرداً فرداً، وعن غلمانه وأمهات أولاده، يا ابن أخي كيف فلانة؟ وفلانة؟ فيستغرب بعض الحاضرين ممن لم يحظوا بشرف صحبة

(١) الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه. الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق. المطبعة الهاشمية. ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م. ص١٣١ ـ ١٣٢. وانظر أيضاً: الحاكم. المستدرك. كتاب العتق. ج٢ ص٢٣٤.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الجنائز (١١)، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه (٩)، حديث رقم (٢٢ ـ ٩٢٨). والنسائي في السنن. كتاب الجنائز (٢١)، باب النياحة على الميت (١٥) حديث (١٨٥٧). وأحمد في المسند. ج١ ص٤١.

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الجنائز (٢٣)، باب قول النبي ﷺ: الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه (٣٢)، حديث رقم (١٢٨٨). ومسلم في صحيحه. كتاب الجنائز (١١)، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه (٩)، حديث رقم (٢٧ ـ ٩٣٣).

الرسول ﷺ. . . فيقول رجلان جالسان على ناحية البساط: اللَّه أعدل من ذلك، تقتلهم بالأمس، وتكونون إخواناً في الجنة؟. . . فيغضب علي (رضي اللَّه عنه) ويقول للقائلين: «قوما إلى أبعد أرض اللَّه وأسحقها، فمن هو إذاً؟ إن لم أكن أنا وطلحة فمن إذاً؟»[١].

ـ قال الليث بن سعد[٢]: لقيت مالكاً (ت١٧٩هـ) في المدينة فقلت له: إني أراك تمسح العرق عن جبينك. قال: عرقت من أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، إنه لفقيه يا مصري. قال الليث (ت١٧٥هـ): ثم لقيت أبا حنيفة وقلت له: ما أحسن قول هذا الرجل فيك ويشير إلى مالك (ت١٧٩هـ)، فقال أبو حنيفة: ما رأيت أسرع منه بجواب صادق ونقد تام..[٣].

ـ قال الإمام سفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ) في حق الإمام مالك: «كان لا يُبَلِّغُ من الحديث إلا صحيحاً، ولا يحمل الحديث إلا عن ثقات الناس، وما أرى المدينة إلا ستخرب بعد موت مالك بن أنس»[٤].

ـ قال محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ): «إن كان أحد يخالفنا فيثبت خلافه علينا فالشافعي (ت٢٠٤هـ). فقيل له: فلم؟ قال: لبيانه وتثبته في السؤال والجواب والاستماع»[٥].

---

(١) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي الشهير بابن سعد. الطبقات الكبرى. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ج٣ ص١٦٨.

(٢) هو الليث بن سعد بن عبد الرحمٰن، أبو الحارث الفهمي بالولاء. الإمام الحافظ وعالم الديار المصرية في زمانه. أصله من الفرس من بلاد خراسان، من أهل أصبهان. ولد بقلقشندة وهي قرية من أسفل أعمال مصر سنة ٩٤هـ على الأرجح. سمع من خلق كثير منهم عطاء بن أبي رباح وابن شهاب الزهري وهشام بن عروة وقتادة. وروى عنه خلق كثير أيضاً منهم ابن لهيعة وعبد اللَّه بن المبارك وابن وهب وابنه شعيب وغيرهم. . . قال فيه ابن تغري بردي: «كان كبير الديار المصرية ورئيسها وأمير من بها في عصره، بحيث أن القاضي والنائب من تحت أمره، ومشورته». كان ذا سعة، وكان من الكرماء الأجواد، لا يَرُد سائلاً، وكان يصل بعض معاصريه من أهل العلم ببعض ما أنعم به اللَّه عليه. ومن حظوته عند الخليفة أنه كان إذا أنكر من القاضي أو السلطان أمراً يكتب فيه إلى أمير المؤمنين فيأتيه العزل. هو من كبار المجتهدين، وصاحب مذهب، لكنه اندثر. قال فيه الشافعي: الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به، وقال أبو زرعة الرازي: سمعت يحيىٰ بن بكير يقول: الليث أفقه من مالك، ولكن الحظوة لمالك رحمه اللَّه. توفي في القاهرة سنة ١٧٥هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص١٣٦ ـ ١٦٣. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٢٤٨.

(٣) ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. القاهرة. مكتبة القدس. ١٣٥٠هـ. ص١٤. انظر الهامش فيها والتعليق.

(٤) نفس المصدر. ص٢١.

(٥) نفس المصدر. ص٨٩.

ـ قال الشافعي: «كان أبو حنيفة وقوله في الفقه مسلماً له فيه، وقال أيضاً: الناس عيال أبي حنيفة في الفقه»[١].

ـ قال ابن عيينة لما جاءه خبر وفاة الشافعي: «إن مات محمد بن إدريس، فقد مات أفضل أهل زمانه»[٢].

ـ عن عبد اللَّه بن أحمد بن حنبل[٣] أنه قال: «قلت لأبي: يا أبة أي رجل كان الشافعي فإني أسمعك تكثر الدعاء له، فقال: يا بني كان الشافعي رحمه اللَّه كالشمس للدنيا وكالعافية للناس، فانظر هل لهذين من عوض أو خلف؟»[٤]

ـ قال إسحاق بن راهويه[٥]: «محمد بن إدريس عندنا إمام»[٦].

---

(١) نفس المصدر. ص١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢) نفس المصدر. ص٧٠.

(٣) هو عبد اللَّه بن أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الرحمٰن الإمام الحافظ الناقد محدث بغداد ابن شيخ العصر أحمد بن حنبل الشيباني المروزي ثم البغدادي. ولد سنة ٢١٣هـ، وهو أصغر من أخيه صالح قاضي الأصبهانيين. روى عن أبيه شيئاً كثيراً من جملته المسند كله وكتاب الزهد. وروى عن يحيىٰ بن معين وأبي بكر بن أبي شيبة ويحيىٰ بن عبدويه وغيرهم... وأخذ عنه النسائي والبغوي والطبراني وأبو بكر النجاد وخلق كثير... كان صَيِّناً دَيِّناً صادقاً، صاحب حديث واتباع وبصر بالرجال. لم يدخل في غير الحديث، وله زيادات كثيرة في مسند والده واضحة عن عوالي شيوخه، ولم يحرر ترتيب المسند ولا سهله، فهو محتاج إلى عمل وترتيب، رواه عنه جماعة. قال فيه أبوه: «إن أبا عبد الرحمٰن قد وعى علماً كثيراً». من مصنفاته (مسند أهل البيت) و(كتاب الرد على الجهمية) وغيرها... مات سنة ٢٩٠هـ. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء. ج١٣ ص٥١٦ ـ ٥٢٦. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٦٥.

(٤) ابن عبد البر. الانتقاء. ص٧٤ ـ ٧٥.

(٥) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم التميمي المروزي الشهير بابن راهويه. قيل في سبب تلقيبه بذلك: إن أباه وُلد في طريق مكة فقال أهل مرو: راهويه. أي ولد في الطرق. هو الإمام الكبير، شيخ المشرق وسيد الحفاظ. ولد سنة ١٦١هـ. سمع من خلق كثير من أشهرهم عبد اللَّه بن المبارك فعنده ابتدأ التعلم، ومن الفضيل بن عياض وسفيان بن عيينة وعبد اللَّه بن وهب ووكيع بن الجراح ويحيىٰ بن سعيد القطان وعبد الرحمٰن بن مهدي وغيرهم. وأخذ عنه خلق كثير أيضاً هم أكثر من أن يحصوا ومن أشهرهم أحمد بن حنبل ويحيىٰ بن معين، وهما من أقرانه، والبخاري ومسلم وأبو داود والنسائي ومحمد بن نصر المروزي وداود بن علي الظاهري وغيرهم... هو عالم خراسان في عصره وأحد كبار الحفاظ. طاف البلاد لجمع الأحاديث. قال فيه الدارمي: ساد أهل المشرق والمغرب بصدقه. وقال فيه الخطيب البغدادي: اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والصدق والورع والزهد. وقال فيه الإمام أحمد: لا أعرف لإسحاق نظيراً. استوطن نيسابور، وتوفي بها سنة ٢٣٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١١ ص٣٥٨ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٢٩٢.

(٦) ابن عبد البر. الانتقاء. ص٧٧.

ـ قال الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) في حق إسحاق بن راهويه: «لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق، وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً»[١].

ـ ومن ذلك ما كان من الإمامين أحمد بن حنبل وعلي بن المديني (رضي اللَّه عنهما)[٢] حيث تناظرا في الشهادة وارتفعت أصواتهما حتى خاف الحضور أن يقع بينهما جفاء، وكان أحمد بن حنبل يرى الشهادة وعلي بن المديني يأبى ويدفع، فلما أراد علي بن المديني (ت٢٣٤هـ) الانصراف، قام الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) فأخذ بركاب دابته[٣].

ـ وعن الإمام أبي موسى يونس بن عبد الأعلى الصدفي المصري[٤] أحد

---

(١) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١١ ص٣٧٠ ـ ٣٧١.

(٢) هو علي بن عبد اللَّه بن جعفر السعدي بالولاء، البصري أبو الحسن الشهير بابن المديني. المحدث والمؤرخ الإمام الحجة، أمير المؤمنين في الحديث. كان حافظ عصره. ولد في البصرة سنة ١٦١هـ. سمع من أبيه وكان محدثاً مشهوراً لين الحديث، ومن حماد بن زيد وسفيان بن عيينة ويحيىٰ بن سعيد وعبد الرزاق وغيرهم كثير. . . وأخذ عنه أحمد بن حنبل وأبو داود وأبو يعلى الموصلي وأبو القاسم البغوي، والبخاري وقد أكثر في الحديث عنه. وأخذ عنه غيرهم كثير. برع في الحديث وصنف وجمع وساد الحفاظ في معرفة العلل. قال فيه البخاري: «ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني». وقالوا فيه أيضاً: «انتهى العلم إلى أربعة: أبو بكر بن أبي شيبة أسردهم له، وأحمد بن حنبل أفقههم فيه، وعلي بن المديني أعلمهم به، ويحيىٰ بن معين أكتبهم له». اتُّهِمَ من بعض معاصريه بمسايرة المعتصم وأتباعه في بعض ما قالوه في خلق القرآن وغيره. لكنه برر فعله بأنه لا يقدر على تحمل السياط، أو خوفه من السيف. وشهد له أقرانه كالإمام أحمد وابن معين وغيرهما بصدقه في ذلك. ونقل عنه أنه كان يقول آخر أيامه بكفر الجهمية وكل من قال بخلق القرآن. له أكثر من مئتي مصنف منها (الأسامي والكنى) و(مذاهب المحدثين) و(علل الحديث ومعرفة الرجال) و(الطبقات) وغيرها. . . توفي في سامراء سنة ٢٣٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١١ ص٤١ ـ ٦٠. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣٠٣.

(٣) أخرجه ابن عبد البر في كتاب جامع بيان العلم وفضله. ص١٠٧. وقال بعد نقل الخبر: كان الإمام أحمد يرى الشهادة بالجنة لمن شهد بدراً والحديبية أو لمن جاء فيه أثر مرفوع، على ما كان منهم من سفك دماء بعضهم بعضاً. وكان علي بن المديني يأبى ذلك، ولا يصحح في ذلك أثراً. ذكر العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه اللَّه أن هذه العبارة ساقطة من الطبعات القديمة غير المحققة. انظر: أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. نماذج من رسائل الأئمة السلف وأدبهم العلمي. ص٤٤.

(٤) هو يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن ميسرة أبو موسى الصدفي المصري الإمام المقرئ الحافظ. ولد سنة ١٧٠هـ في القاهرة. وحدث عن سفيان بن عيينة وعبد اللَّه بن وهب والشافعي وأشهب وغيرهم. وقرأ القرآن على ورش صاحب نافع. وحدث عنه الإمام مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو حاتم وأبو زرعة وبقي بن مخلد وابن خزيمة وأبو جعفر الطحاوي وخلق كثير غيرهم. . . وقرأ عليه مواس بن سهل المصري وأحمد بن محمد الواسطي وغيرهما. . . وسمع =

أصحاب الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) أنه قال: ما رأيت أعقل من الشافعي، ناظرته يوماً في مسألة ثم افترقنا، ولقيني، فأخذ بيدي، ثم قال: يا أبا موسى، ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة؟[١]

ـ وروى الحافظ ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) أن عبد اللَّه العمري العابد[٢] كتب إلى مالك (ت١٧٩هـ) يحضه على الانفراد والعمل ـ أي التزهد ـ، فكتب إليه مالك: إن اللَّه قسم الأعمال كما قسم الأرزاق، فرب رجل فتح له في الصلاة ولم يفتح له في الصوم. وآخر فتح له في الصدقة ولم يفتح له في الصوم. وآخر فتح له في الجهاد، فنشر العلم من أفضل أعمال البر، وقد رضيت بما فتح لي فيه، وما أظن ما أنا فيه بدون ما أنت فيه، وأرجو أن يكون كلانا على خير وبر[٣].

ـ قيل للحافظ أبي ذر الهروي[٤]: أنت من هراة، فمن أين تمذهبت لمالك

= منه الحروف ابن خزيمة وابن جرير وغيرهما. . . كان كبير المعدلين والعلماء في زمانه. انتهت إليه رياسة العلم في مصر، كان عالماً بالحديث والأخبار، وافر العقل. صحب الإمام الشافعي فترة وأخذ عنه. قال فيه الشافعي: «ما رأيت بمصر أحداً أعقل من يونس». عمر طويلاً وتوفي في القاهرة سنة ٢٦٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٢ ص٣٤٨ ـ ٣٥٢. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص٢٦١.

(١) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٠ ص١٦.

(٢) هو عبد اللَّه بن عبد العزيز بن عبد اللَّه بن عمر بن الخطاب، العدوي العمري المدني الإمام القدوة الزاهد العابد، أبو عبد الرحمٰن. روى عن أبيه وعن أبي طوالة. وروى عنه سفيان بن عيينة وعبد اللَّه بن المبارك وغيرهما. . . كان قليل الرواية مشتغلاً بنفسه، قوالاً بالحق أماراً بالمعروف لا تأخذه في اللَّه لومة لائم. كتب إلى مالك وابن أبي ذئب وغيرهما بكتب أغلظ لهم فيها. وقال: أنتم علماء تميلون إلى الدنيا وتلبسون اللين، وتَدَّعُون التقشف. فجاوبه ابن أبي ذئب بكتاب أغلظ له، وجاوبه مالك جواب فقيه. كان شديداً في الوعظ ويحكى أنه وعظ الرشيد مرة فكان يتلقى قوله بنعم يا عم، ووعظه مرة فأبكاه وغشي عليه. لم يكن يقبل العطايا من السلطان ولا غيره، ومن ولي من أقاربه ومعارفه لا يكلمه. وولي أخوه عمر المدينة وكرمان، فهجره. لكنه كان يقبل صلة عبد اللَّه بن المبارك. قدم مرة الكوفة ليخوف الرشيد باللَّه، فرجف لمجيئه الدولةُ، فرُدَّ من الكوفة ولم يصل إليه، كان مهيباً، يلزم المقبرة كثيراً معه كتاب يطالعه ويقول: لا أوْعَظَ من قبر ولا آنس من كتاب ولا أسلم من وحدة. توفي سنة ١٨٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص٣٧٣ ـ ٣٧٨.

(٣) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص١١٤.

(٤) هو عبد اللَّه بن أحمد بن محمد بن عبد اللَّه، المعروف بابن السماك والشهير بأبي ذر الأنصاري الهروي. الحافظ الإمام العلامة، شيخ الحرم. ولد سنة ٣٦٥هـ. سمع من أبي الفضل محمد بن عبد اللَّه بن خمرويه وبشر بن محمد المزني والدارقطني. رحل إلى البصرة وبغداد ودمشق ومصر وسرخس وبلخ ومكة وتلقى العلم في كل منها. وحدث بخراسان وبغداد ومكة وغيرها. . . حدث عنه ابنه أبو مكتوم عيسى والقاضي أبو الوليد الباجي وموسى بن علي الصقلي وغيرهم. وروى =

(ت١٧٩هـ) والأشعري (ت٣٢٤هـ)؟ فقال: سبب ذلك أني قدمت بغداد لطلب الحديث، فلزمت الدارقطني[1] ـ الشافعي، إمام أهل الحديث في زمانه ـ، فلما كان في بعض الأيام كنت معه، فاجتاز به القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني[2] ـ المالكي

= عنه بالإجازة أبو عمر يوسف بن عبد البر وأبو بكر الخطيب وغيرهما... كان على مذهب الإمام مالك في الفقه والأشعري في العقيدة. أخذ الكلام ورأي أبي الحسن الدارقطني عن القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني، وبث ذلك بمكة وحمله عنه المغاربة إلى المغرب والأندلس، وقبل ذلك كانت علماء المغرب لا يدخلون في الكلام بل يتقنون الفقه أو الحديث أو العربية ولا يخوضون في المعقولات. خَرَّجَ على الصحيحين تخريجاً حسناً، وله مستدرك على الصحيحين ومن مصنفاته أيضاً كتاب (السنة والصفات) و(تفسير القرآن) وكتاب (دلائل النبوة) وغيرها. توفي في مكة سنة ٤٣٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٧ ص٥٥٨. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٢٦٩.

(١) هو علي بن عمر بن أحمد بن مهدي، أبو الحسن الدارقطني الشافعي، الإمام الحافظ المجدد، المقرئ المحدث. من أهل محلة دار القطن ببغداد. ولد سنة ٣٠٦هـ. سمع من أبي القاسم البغوي وأبي عمر محمد بن يوسف بن يعقوب القاضي وإسحاق بن محمد الزيات وغيرهم وحدث عنه الحافظ أبو عبد اللَّه الحاكم والحافظ عبد الغني وأبو حامد الإسفراييني وأبو نُعيم الأصبهاني وغيرهم خلق كثير. كان من بحور العلم ومن أئمة الدين، انتهى إليه الحفظ ومعرفة علل الحديث ورجاله، مع التقدم في القراءات وطرقها، وقوة المشاركة في الفقه والاختلاف، والمغازي وأيام الناس وغير ذلك... صنف التصانيف، وسار ذكره في الدنيا، وهو أول من صنف القراءات. تلا على أبي الحسين أحمد بن بويان وأبي بكر النقاش، وسمع الحروف السبعة من أبي بكر من مجاهد، وتصدر في آخر أيامه للإقراء. دخل الشام ومصر على كبر في السن وحج واستفاد وأفاد. قال فيه أبو عبد الرحمٰن السُّلمي فيما نقله عنه الحاكم: «شهدت باللَّه إن شيخنا الدارقطني لم يخلف على أديم الأرض مثله في معرفة حديث رسول اللَّه ﷺ وكذلك الصحابة والتابعين» مصنفاته يطول ذكرها أهمها (العلل الواردة في الأحاديث النبوية) فقد قيل إنه أملاه من حفظه!!. وكتاب (السنن) و(المؤتلف والمختلف) و(الضعفاء) وغيرها... توفي في بغداد سنة ٣٨٥هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٦ ص٤٤٩ ـ ٤٦٠. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣١٤.

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، أبو بكر: العلامة، مقدم الأصوليين، القاضي، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة وقالوا فيه إنه كان أوحد زمانه. ولد في البصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد. سمع من أبي بكر أحمد بن جعفر القطيعي وأبي محمد بن ماسي، وأخذ المعقول عن أبي عبد اللَّه محمد بن أحمد بن مجاهد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري. وحدث عنه الحافظ أبو ذر الهروي وأبو جعفر محمد بن أحمد السمناني وغيرهما. كان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة الإمام أبي الحسن الأشعري وقد يخالفه في مسائل، ولا بأس فإنه من نظرائه. لقب بسيف السنة ولسان الأمة. قال فيه القاضي عياض: «كان متكلماً على لسان أهل الحديث» حتى أنه لما توفي أمر شيخُ الحنابلة أبو الفضل التميمي منادياً يقول بين يدي جنازته: هذا ناصر السنة والدين، والذاب عن الشريعة. إليه انتهت رياسة المالكية في وقته، وكان له بجامع البصرة حلقة عظيمة. كان جيد الاستنباط، وكان كثير التطويل في المناظرة. وجَّهَهُ عَضُدُ =

الأشعري ـ، فأظهر الدارقطني من إكرامه ما تعجبت منه، فلما فارقه قلت له: «أيها الشيخ الإمام، من هذا الذي أظهرت من إكرامه ما رأيت؟ فقال: أو ما تعرفه؟ قلت: لا. قال: هذا سيف السنة أبو بكر الأشعري، فلزمت القاضي منذ ذلك واقتديت به في مذهبه جميعاً ـ أي في الفقه وأصول الدين ـ أو كما قال»[١].

فرضي اللّٰه تعالى عن هذه النفوس الطاهرة والصدور الواسعة والعقول النيرة وكيف لا يكونون كذلك وهم يقصدون اتباع الحق على لسان أي واحد ظهر، لا يعرفون الحظوظ النفسية، ولا يبغون علواً في الأرض ولا فساداً![٢]

وكيف لا يظهر منهم هذا الخلق الكريم وهم أحق من ينطبق عليهم تشبيه القائل الذي حكى قوله الإمام العظيم أسد بن الفرات[٣]، قال أسد: «بلغني أن قوماً كانوا يتناظرون بالعراق في العلم، فقال قائل: من هؤلاء؟ فقيل: قوم يقتسمون ميراث رسول اللّٰه ﷺ»[٤].

= الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها فأفحمهم. ومنها قوله لكبير رهبانهم عندما لقيه: كيف الأهل والأولاد؟ فقال له الملك: مه! أما علمت أن الراهب يتنزه عن هذا؟ فقال: تنزهونه عن هذا، ولا تنزهون رب العالمين عن الصاحبة والولد؟!. ثم لما سأله الملك: كيف جرى لزوجة نبيكم؟ ـ يقصد توبيخاً ـ قال له: كما جرى لمريم بنت عمران، وبرأها اللّٰه تعالى. لكن عائشة لم تأت بولد. من كتبه (إعجاز القرآن) و(هداية المرشدين) و(البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة) و(الاستبصار)... إلخ. توفي في بغداد سنة ٤٠٣هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٧ ص١٩١ ـ ١٩٤. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص١٧٦.

(١) رواه ابن عساكر، الحافظ المؤرخ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة اللّٰه. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري. دمشق. دار الفكر. ط٢. ١٣٩٩هـ. ص٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٢) عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. ص٧٤.

(٣) هو أسد بن الفرات بن سنان مولى بني سليم، أبو عبد اللّٰه. الإمام العلامة القاضي الأمير. مُقَدَّم المجاهدين. ولد في حران سنة ١٤٤هـ. دخل القيروان مع أبيه في الجهاد وكان طفلاً، وكان أبوه من أعيان الجند. روى عن الإمام مالك (الموطأ) وعن جرير بن عبد الحميد، وعن تلميذي الإمام أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد بن الحسن، وغلب عليه علم الرأي، وكتب علم أبي حنيفة. وقيل: إنه تفقه أولاً على الإمام علي بن زياد التونسي. أخذ عنه شيخه الإمام أبو يوسف، وحمل عنه سحنون. وُلِّيَ قضاء القيروان ومضى أميراً للغزاة لفتح جزيرة صقلية، وهو أول الفاتحين لها. دخلها على رأس جيش من عشرة آلاف مقاتل. كان شجاعاً حازماً وصاحب رأي ودين. وكان مع توسعه في العلم فارساً مقداماً. زحف إليه صاحب صقلية في مئة وخمسين ألفاً. قال رجل: لقد رأيت أسداً وبيده اللواء يقرأ سورة (يس) ثم حمل بالجيش، فهزم العدو ورأيت الدم وقد سال على قناة اللواء وعلى ذراعه. توفي سنة ٢١٢هـ وهو محاصر لسرقوسة براً وبحراً من جراء جراحات أصابته، وهي أكبر مدينة بصقلية يومها. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٠ ص٢٢٥ ـ ٢٢٨. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٢٩٨.

(٤) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٠٨.

هذا وقد يقول قائل فيما ذكرنا من أمثلة أنها أمثلة فردية أو انتقائية. لكنها في الحقيقة تعبر عن واقع الأمة في القرون الأولى للإسلام، وما ذُكِرَ هو غيض من فيض، ذلك أن كتب التراجم والمناقب تعج بهذا النمط من الوقائع التي تؤكد أن ذلك كان السمة الغالبة، امتثالاً للمنهج القرآني والنبوي. وفي ذلك يقول الإمام الحجوي الثعالبي (ت١٣٧٦هـ): «كان هذا العصر[١] زاهياً زاهراً بسادات كبار، أساطين الاجتهاد، وكانت لهم أخلاق عالية وكمالات نفسية، فلم يكن خلاف بعضهم لبعض مؤدياً لتحقير أو تعصب أو تقاطع وتدابر، بل كانوا يثنون على المخالف لهم بالثناء الجميل... يَعْرِفون لكل عالم حقه، ويُقِرُّون له بالفضل، ويَحترمون فكره. فلم يكن الخلاف ضاراً لهم ولا شائناً، بل كان سعياً وراء إظهار الحقيقة، فلذلك عددنا الفقه فيه شاباً قوياً»[٢].

وعلى الرغم من وجود الشواذات في كل عصر ممن شَنَّعوا على مخالفيهم ولم يُوَقِّروا فيهم علمهم أو حتى شخصهم ـ وقد وُجد ذلك في العصور المتأخرة أكثر من العصور المتقدمة ـ حيث يقول الإمام ابن قتيبة[٣]: «كان طالب العلم فيما مضى يَسْمعُ

(١) يقصد عصر الأئمة المجتهدين وخاصة في القرن الهجري الثاني.

(٢) الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٤٤٧ ـ ٤٤٨.

(٣) هو عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة الدِّيْنَوَري وقيل المروزي، أبو محمد. العلامة الكبير ذو الفنون من المصنفين المكثرين ومن أئمة الأدب. ولد ببغداد سنة ٢١٣هـ وسكن الكوفة بعد ذلك. حدث عن إسحاق بن راهويه وأبي حاتم السجستاني ومحمد بن زياد بن عبيد اللَّه الزيادي وغيرهم. وأخذ عنه ابنه القاضي أحمد بن عبد اللَّه بديار مصر، وعبيد اللَّه السكري وعبد اللَّه بن جعفر بن درستويه النحوي وغيرهم... قال فيه الخطيب البغدادي: كان ثقة دَيِّناً فاضلاً. ولي قضاء الدينور مدة فنسب إليها. وكان رأساً في علم اللسان العربي والأخبار وأيام الناس. لم يكن صاحب حديث، لكن عدُّوه من كبار علماء زمانه ومشاهيرهم، وعنده فنون جمة وعلوم مهمة. اتهمه بعضهم بأنه كان يميل إلى رأي الكرامية وما فيه من التشبيه، وأنكر الحاكم الرواية عنه لذلك، لكن كثيراً من العلماء خطأوا المنكرين عليه والمتقولين عليه بذلك وشهدوا له بالصدق وأنه على رأي أهل السنة ومنهم الخطيب البغدادي والسلفي والذهبي وغيرهم... وإن مما سطره في بعض كتبه ككتاب مشكل الحديث وكتاب الرد على الجهمية والمشبهة ما يبين طريقته بأنه على مذهب المثبتة والحنابلة وأن الصفات تمر كما جاءت دون تأويل، ومنها قوله: مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فقد كَفَرَ ومن أنكر ما وَصَفَ اللَّهُ به نفسَه فقد كَفَرَ، وليس ما وَصَفَ به نفسَه ولا رسولُه تشبيهاً. ويقول في موضع آخر: عَدْلُ القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي وأنه يعجب وينزل إلى السماء وأنه على العرش استوى... إلخ من غير أن نَقول في ذلك بكيفيةٍ أو بِحَدٍّ، أو أن نقيس على ما جاء مما لم يأت. من مصنفاته الكثيرة (غريب القرآن) و(غريب الحديث) و(تأويل مختلف الحديث) و(كتاب الرد على من يقول بخلق القرآن) و(أدب القاضي) و(الرد على الشعوبية) و(أعلام النبوة) و(إعراب القرآن) وغيرها... وهناك كتاب نسب إليه وفيه الكثير من المغالطات التاريخية ويرجح أغلب العلماء والمحققين أنه ليس من تصنيفه وهو =

لِيَعْلَمَ، وَيَعْلَمُ لِيَعْمَلَ، ويَتفقه في دين اللَّه لِيَنْتَفع ويَنْفَع، فقد صار طالب العلم الآن يسمع لِيَجمع، ويَجمع لِيُذكر، ويَحفظ لِيُغالِب ويفخر.

كان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع والمستعمَل من الواضح وفيما ينوب الناس، فينفع اللَّه به القائل والسامع. فقد صار أكثر التناظر فيما دق وخفي، وفيما لا يقع، وفيما قد انقرض... وصار الغرض فيه إخراج لطيفة، وغوصاً على غريبة، ورداً على متقدم. فهذا يرد على أبي حنيفة وهذا يرد على مالك، وآخر يرد على الشافعي بزخرف من القول ولطيف من الحيل، كأنه لا يعلم أنه إذا رد على الأول صواباً عند اللَّه بتمويهه فقد تقلد المآثم عن العاملين به دهر الداهرين»[١].

إلا أن هذا لا ينفي حكم الأصل في هذه المسألة والقائل بضرورة التزام أدب الاختلاف، لأن ما يقع بين بعض المسلمين من تنابذ وتنافر عند الاختلاف المشروع لا عبرة له، لأنه يخالف الشريعة، والعبرةُ بالحكم والدليل لا بممارسة بعض الأفراد المخالفة. قال النبي المصطفى ﷺ عندما أتاه عبد اللَّه بن مسعود وصحابي آخر (رضي اللَّه عنهما) وقد اختلفا في قراءة آية في كتاب اللَّه عز وجل: «**كلاكما محسن**» ثم أردف قائلاً لهما: «**لا تختلفوا فإن من قبلكم اختلفوا فهلكوا**»[٢] وقال في حديث آخر: «**اقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا**»[٣]، وهذا فيه دليل بَيِّنٌ على عدم جواز التخالف والتنازع والتنافر بين المسلمين إن اختلفوا.

كما أن هذا لا يعني أن التأدب مع المخالف لم يكن سمة أغلب العلماء المتأخرين، بل العكس، قال العلامة محمد زاهد الكوثري[٤]: «...لم يزل أهل العلم

= كتاب (الإمامة والسياسة). كان آخر عهده بعد القضاء في بغداد، وتوفي فيها سنة ٢٧٦هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٣ ص٢٩٦ ـ ٣٠٢. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٣٧.

(١) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة. كتاب الاختلاف في الألفاظ والرد على الجهمية والمشبهة. تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ص١٠ ـ ١١. باختصار. ويقول هذا وهو المتوفى سنة ٢٧٦ للهجرة!!

(٢) سبق تخريجه. انظر الباب الأول الفصل الثاني.

(٣) سبق تخريجه. انظر الباب الأول الفصل الثالث.

(٤) هو محمد بن زاهد بن الحسن بن علي الكوثري العلامة، وكيل المشيخة العثمانية. فقيه حنفي، جركسي الأصل، له اشتغال بالأدب والسِّيَرِ. ولد سنة ١٢٩٦هـ في قرية من أعمال دوزجة شرقي الآستانة (إسطمبول). تفقه في جامع الفاتح بالآستانة ودرَّس فيه، ثم ما لبث أن تولى رياسة مجلس التدريس. اضطهده الاتحاديون في الحرب العالمية الأولى لمعارضته خطتهم في تقصير مدة الدراسة في العلوم الدينية في محاولة خبيثة منهم لمحاربة الدين وعلومه، وقُيِّضَ له النجاح في معركته معهم. ولما ولي الكماليون وجاهروا بالإلحاد أرادوا اعتقاله، فهرب إلى الإسكندرية. ثم تنقل زمناً بين مصر والشام إلى أن استقر في القاهرة موظفاً في دار المحفوظات لترجمة ما فيها من الوثائق التركية إلى العربية. كان يجيد العربية والتركية والفارسية والجركسية. له تعليقات كثيرة =

الأكفاء يرد بعضهم على بعض، تمحيصاً للحق على تفاوت ما آتاهم اللَّه من علم وفهم، وكان هؤلاء الأئمة أرغب الناس فيما يوجه إليهم من الردود بوجيه الحجة. وأرحبهم صدراً له، وأسرعهم رجوعاً إلى الصواب حيثما اتضح، لإخلاصهم في العلم ومخافتهم من اللَّه في أحكام دينه. . . إلخ »[١].

وقال في ذلك العلامة عبد الفتاح أبو غدة (رحمه اللَّه تعالى): « لا ريب أن السلف رضوان اللَّه تعالى عليهم اختلفوا في كثير من المسائل العملية وبعض المسائل العلمية الاعتقادية، وما زال الاختلاف بين من بعدهم من الأئمة واقعاً في الفروع وبعض الأصول، ولكن هذا كان منهم مع الحفاظ على أدب الخلاف: الألفة والمحبة والتوقير واحترام رأي المخالف، ومع التحرز عن التحاسد والتقاطع والتباغض والغل والحقد والشحناء، ومع الحث على التزام التوحد والتجمع. والابتعاد عن التشتت والتفرق، فكانوا ـ رضوان اللَّه عليهم ـ عباد اللَّه إخواناً، متحابين متعاونين على البر والتقوى »[٢].

الموقف من الذين أساؤوا الأدب مع مخالفيهم:

بناء على حرمة التنابز والتنابذ والقطيعة، وعلى وجوب التواصل والتناصح والتراحم بين المسلمين، لا بد من الإنكار على ما يرد من مواقف تتضمن إساءة مع المخالف فيما يجوز فيه الاختلاف. لذلك تقرر أن كلام بعض العلماء في حق البعض الآخر دونما وجه حق مرفوض.

قال ابن عباس (رضي اللَّه عنهما): « استمعوا علم العلماء، ولا تصدقوا بعضهم على بعض ». وقال أيضاً: « خذوا العلم حيث وجدتم، ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم على بعض »[٣]. وعن مالك بن دينار[٤] أنه قال: « يؤخذ بقول العلماء والقراء في كل شيء إلا

= على بعض المطبوعات في أيامه في الفقه والحديث والرجال، وله تصانيف عديدة منها (تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب) و(الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار) ورسائل في تراجم (زفر) (أبي يوسف) (محمد بن الحسن) (الطحاوي) وغيرها. . . توفي في القاهرة سنة ١٣٧١هـ. انظر ترجمته في مقدمة كتابه مقالات الكوثري، تقديم الشيخ محمد أبو زهرة وغيره. الرياض ـ بيروت. دار الأحناف. ط١٤١٤.١هـ/ ١٩٩٣م. ص١٨ ـ ٢٥. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص١٢٩.

(١) انظر كلامه هذا في تعليقه على كتاب الاختلاف في الألفاظ والرد على الجهمية والمشبهة، لابن قتيبة الدينوري. ص١٠.

(٢) أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. رسالة الألفة بين المسلمين. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. ص١٤.

(٣) رواهما ابن عبد البر. كتاب جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٥١.

(٤) هو مالك بن دينار البصري، أبو يحيىٰ، عَلَمُ العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين، ومن أعيان كتبة المصاحف، كان من ذلك بُلغته ـ أي معيشته ـ، وهو من رواة الحديث. ولد أيام ابن =

قول بعضهم في بعض »[١]. لأن كلام الأقران بعضهم في بعض مهدور لا يعبأ به، ولا سيما إذا لاح لك أنه لعداوة أو لمذهب أو لحسد، ما ينجو منه إلا من عصم اللَّه[٢].

وروي عن العلامة المقبلي[٣] قوله في ذلك: « . . .وأشدها عداوة ما كان مِن قِبَلِ المَذهب لأنه يزعمه ديناً، ويمرن عليه فيغر نفسه أنه دين، وحظ الهوى في ذلك أوفى وأوفر . . . »[٤].

وعندما سئل الإمام الآجري[٥] أن يصف أخلاق العلماء والذين علمهم حجة

= عباس، وسمع من أنس بن مالك فمن بعده، وحدث عنه وعن الأحنف بن قيس وسعيد بن جبير والحسن البصري ومحمد بن سيرين والقاسم بن محمد وغيرهم. . . وحدث عنه سعيد بن أبي عروبة وأبان بن يزيد العطار وعبد السلام بن حرب وعبد اللَّه بن شوذب وغيرهم. . . كان أبوه دينار من سبي سجستان، كناه النسائي: أبا يحيىٰ وقال فيه: هو ثقة. استشهد به البخاري، وحديثه في درجة الحسن. من أقواله: خرج أهل الدنيا من الدنيا ولم يذوقوا أطيب شيء فيها، قيل: وما هو؟ قال: معرفة اللَّه تعالى. توفي سنة ١٣١هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٥ ص٣٦٢ ـ ٣٦٤. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

(١) رواه ابن عبد البر. كتاب جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٥١.

(٢) انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص٤٠ بتصرف.

(٣) هو صالح بن مهدي بن علي المقبلي. من أعيان الفقهاء في عصره. ولد في قرية مقبل من أراضي كوكبان في اليمن، في الشمال الغربي من صنعاء. وكانت ولادته سنة ١٠٤٧هـ. نشأ في ثلا وتعلم فيها وفي كوكبان. تتلمذ على يد العلامة محمد بن إبراهيم بن المفضل. كان على مذهب الإمام زيد، ثم نبذ التقليد، وناظره بعض المشايخ في صنعاء بذلك، فأدت المناظرة إلى المنافرة، فعاف المقام في اليمن، فرحل بأهله إلى مكة سنة ١٠٨٠هـ، فاشتهر فيها وكتب فيها مؤلفاته. لكنه امتُحِن فيها أيضاً، حيث اعترض على بعض مؤلفاته عالمها الإمام محمد بن عبد الرسول المدني البرزنجي، فكان ذلك سبباً لإنكار بعض علماء مكة عليه، ونسبوه إلى الزندقة بسبب آرائه في التقليد. برع في علوم الكتاب والسنة والتفسير والعربية وتفوق بها، وهو مع اتساع دائرته في العلوم إلا أنه ليس له التفات كثيراً إلى اصطلاحات وضوابط المحدِّثين مما كان يوقعه في بعض الأغاليط لذلك. كان كثير الحط على المعتزلة في بعض المسائل الكلامية، وعلى الأشعرية في بعض آخر، وعلى الصوفية في غالب مسائلهم، وعلى المحدثين في نواحي غلوهم، ولا يبالي بمن خالفه حين يجد الدليل. من مصنفاته (العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ) اعترض فيه على كلام الصوفية وعلم الكلام، و(المنار على البحر الزخار) في فقه الزيدية، و(الإتحاف لطلبة الكشاف) انتقد فيه كشاف الزمخشري، وغيرها. . . توفي في مكة سنة ١١٠٨هـ. انظر: الشوكاني. البدر الطالع. ج١ ص٢٨٨ ـ ٢٩٢. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٩٧.

(٤) انظر: القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص١٠٨.

(٥) هو محمد بن الحسين بن عبد اللَّه، أبو بكر الآجري. الإمام المحدث القدوة الفقيه الشافعي. شيخ الحرم الشريف. نسبته إلى آجر (من قرى بغداد) ولد فيها، وحدث ببغداد قبل سنة ٣٣٠هـ، ثم انتقل إلى مكة فتنسك فيها إلى أن مات. كان ثقة ديناً عالماً مصنفاً خيراً صاحب سنة واتباع، سمع عن أبي مسلم الكجي وأبي شعيب الحراني وجعفر الفريابي وموسى بن هارون وأبي القاسم =

عليهم، أجاب: « . . .هو الذي يتفقه للرياء ويحاج للمراء، مناظرته في العلم تكسبه المأثم، مراده في مناظرته أن يعرف بالبلاغة، ومراده أن يخطئ غيره، إن أصاب مناظره الحق أساءه ذلك. . . يتعجب ممن لا ينصف في المناظرة، وهو يجور في المحاجة، يحتج على خطئه وهو يعرفه ولا يقربه خوفاً أن يُذم على خطئه. . . إن بلغه أن أحداً من العلماء أخطأ وأصاب هو فرح بخطأ غيره. . . فمن تدبر هذه الخصال، فعرف أن فيه بعض ما ذكرنا، وجب عليه أن يستحي من اللَّه وأن يسرع الرجوع إلى الحق »[(١)].

وفي الختام يقال إن خروج البعض عن أدب الاختلاف كثيراً ما يكون عبارة عن ردات فعل بشرية شخصية، نفسية أو آنية، ولسنا هنا بصدد مناقشة أسبابها لدى كل من وقع فيها، لكن العبرة بأنه لا يُقَلَّدُ الإنسانُ في مواقفه وردات فعله السلبية ولا يحمل في تقليده البعد الشرعي إطلاقاً. وبالتالي لا تؤخذ أفعال هؤلاء كأساس شرعي أو منطلق أصلي يقاس عليه في التعامل مع المخالف، واللَّه أعلم.

= البغوي وغيرهم وأخذ عنه عبد الرحمٰن بن عمر بن النحاس، وأخوه أبو القاسم، وأبو نعيم الحافظ وغيرهم كثير. له تصانيف كثيرة من أهمها (الشريعة) و(أخلاق حملة القرآن) و(أخلاق العلماء) و(فرض طلب العلم) وغيرها. . . توفي سنة ٣٦٠هـ. انظر: ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي بن محمد. صفوة الصفوة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة دائرة المعارف العثمانية. ط١. ١٣٥٥هـ. ج٢ ص٢٦٥ ـ ٢٦٦. والذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٦ ص١٣٣ ـ ١٣٦. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٩٧.

(١) الآجري، المحدث الفقيه محمد بن الحسين البغدادي. أخلاق العلماء. دمشق. توزيع مكتبة العرفان. ط١. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م. ص١٠٣ ـ ١٠٧ باختصار.

لا غلو ولا تفريط في التعامل مع الخلافيات

يتوزع أهلُ الإسلام حالياً بشكل عام في تعاطيهم مع مسائل الخلاف على ضروب عدة، تجمعها أربعة ـ مع اختلافٍ في تاريخ بداية ونشوء كل منها؛ ففي طرفي النقيض منها اثنان، أحدهما يدعو إلى إسقاط كل خلافيات العلماء بالجملة، واستبدالها باجتهاد جديد، وثانيهما داع إلى التمسك بمذهب دون سواه مع إسقاط لما سواه. وبينهما من يدعو إلى التمذهب بمذهب دون آخر مع اعتبار الرأي الآخر وعدم إسقاط حقه بالوجود، أو من يدعو إلى التخير بين الخلافيات، وهو رابعها.

وما هو موضع المناقشة والبحث هنا، ضمن إطار إقرار الأسس المعتبرة للتعامل مع الخلافيات، هما الرأيان المتوزعان على طرفي النقيض[1]، وذلك لما في أولهما من خروج إجمالي على نتاج الأمة الاجتهادي الذي هو مفخرة لها بين الأمم، وفي هذا تفريط بتاريخ الأمة منقوض. ولما في الثاني من تعصب لرأيٍ واحدٍ من الآراء دون النظر إلى دليل، أو تحزب لشخصية علمية ما ـ طول المدى ـ، لدرجةٍ قد تصل عند البعض إلى إسباغ هالةٍ عليها هي أقرب ما تكون إلى التقديس، والأخذ منها بالمطلق لكأنها في مرتبة العصمة ـ وإن كان ذلك دون وجه قصد ـ، وفي هذا غلو وإفراط مرفوض.

ويجمع بينهما أنهما سواء من جهة اشتراكهما في إسقاط جزء كبير من تاريخ الأمة العلمي. فلئن كان أحدهما في موقع الإسقاط الإجمالي له ـ وإن أداه اجتهاده إلى موافقة أحد تلك الآراء أحياناً، لأنه إنما انطلق في تحركه ذاك وفي الأعم الأغلب بناء على قاعدة الرفض ابتداءً لخلافيات واجتهادات العلماء السابقين ـ، فإن الآخر بحصره للحق في رأي أو مذهب واحد يكون قد أسقط مشروعية وجود باقي الآراء والمذاهب، وفي فعل كليهما عملية إعدام للرأي الآخر السابق أو المعاصر سيان، وفي هذا إرهاب فكري ما كان له من سابقة أبداً في الصحابة (رضي اللّه عنهم) ومن بعدهم من سلف الأمة من أهل القرون الأولى ـ الذين وردت النصوص بتزكيتهم ـ، بل العكس صحيح. وكفى بأثر انعكاس هذه النتيجة على بنية الفكر الإسلامي وعلى

---

(١) إذ المنهج الثالث يؤخذ مضمونه من مجمل هذه الرسالة. أما المنهج الرابع فسيأتي تفصيله لاحقاً في موضعه في الباب الرابع الفصل الأول.

آلية التعاطي مع الساحة الإسلامية من حيث إغلاقها على جزء من أصحابها بما يجعلها في آتون صراع داخلي بسبب الإنكار للآخر بغير وجه حق، مع أن الساحة تتسع للجميع، كفاه خطراً ينبغي تسليط الضوء عليه وتشريحه، وتفنيد دواعيه ومسوغاته. وهذا هو مسرد فصلنا الذي بين أيدينا.

المنهج الأول: منهج التفريط بمذاهب الأئمة ـ عرض ومناقشة ـ:

عرض لهذا المنهج: يدعو أصحاب هذا المنهج إلى ترك مذاهب السابقين والاستعاضة عنها بالاجتهاد من جديد، على أن تكون أصولُه المصادرَ التشريعيةَ التي هي موضع اتفاق بين أهل العلم، ويرونها متمثلة بالإجمال بالكتاب والسنة والإجماع وعمل الصحابة. ويعللون لعملهم هذا بأن المذاهب السابقة قد حملت في طياتها بعض الفتاوى المستغربة، أو التي لا طائل تحتها، أو التي فيها احتمالات نادرة بل مستحيلة الوقوع، هذا بالإضافة إلى أنها قد تحتوي أحياناً على بعض الغث بجانب الثمين، والخطأ بالإضافة إلى الصواب، فكيف نُسلم لها ديننا ونتبعها بالمطلق أو دون نظر؟!، كما أنها ـ أي المذاهب ـ وهذا هو الأهم عندهم، قد حملت معها بشكل عام الاختلافات التي أدت إلى التعصبات التي أورثت الأحقاد والتشتت والتفرق بين المسلمين، هذا عدا عن وصول بعض المختلفين إلى مراحل كانوا يتعاطون فيها مع مذهب متبوعهم وكأنه الدين بذاته. وهم لا يُعدمون أن يجدوا أمثلة كثيرة من بطون الكتب وشواهد عديدة من وقائع تاريخنا يأخذونها كأدلة لما يقررونه[١]. لكن المصادر التشريعية المذكورة قد احتفظت بصفائها من كل خطأ أو باطل، هذا بالإضافة إلى كون الكتاب والسنة هما المرجعين الرئيسيين لكل تشريع في الإسلام، وما عداهما دليل تابع ليس بأصل، لذلك كان من الأَوْلى إذا ما وقعت الاختلافات وتضاربت الأقوال العودة إليهما مباشرة والقفز فوق آراء الفقهاء السابقين ونبذ تقليدهم فيها.

ويلاحظ في طيات فكر هذه المدرسة نقدها لكثير من المذاهب السابقة بأنها قد قصرت في اجتهاداتها في جانب الحديث النبوي لأسباب مختلفة، أما وقد جُمِعت السنةُ فيما بعد وكذلك أقوالُ الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وقد بان الصحيحُ منها من الضعيف، فلا بد من مراجعة الفقه الإسلامي من جديد وإعادة صياغته بناء على هذه

---

(١) فما القول في فتوى مستغرَبة وهي تناقش حكم جواز تغسيل الميت نفسه؟!! وفي قول فقيه آخر يتكلم عن حكم قيادة الميت لمشيعيه في الجنازة كيف يشاء؟؟!!. أو ما حكم صلاة الإمام والمأمومين إن جعل اللَّه تعالى رأس الإمام رأس ديك؟؟!!. ومن الخطأ الواضح في الفتاوى الحكم بجواز نكاح الرجل من ابنته التي ولدتها له منكوحته سفاحاً. ومما يورث الأحقاد والضغائن بناء على العصبيات قول بعضهم بجواز رمي الطعام الذي تقع فيه قطرة نبيذ لكلب أو لحنفي!!... إلخ.

المعطيات المستجدة. ويؤيدون مقولتهم هذه بنقولات عن الأئمة المجتهدين المقلَّدين ومنها قول الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ): هذا رأي النعمان بن ثابت ـ يقصد نفسه ـ وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب، وقول الإمام مالك (ت١٧٩هـ): ما من أحد إلا مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول اللَّه ﷺ، ويروى عن الشافعي (ت٢٠٤هـ) قوله: إذا صح الحديث فهو مذهبي، كما كان الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) يقول: ليس لأحد مع اللَّه ورسوله كلام[١].

المحاور التي يدور عليها فكر هذا المنهج: وبالخلاصة فإن المحاور الأساسية لفكر هذه المدرسة والتي تجعلها في موضع النقيض لمنهج الإفراط في التعصب لمذهب دون سواه، أو المخالفة لما سواها من المناهج، وبالتالي تدفعها لعدم اعتبارها أو قبول الحلول الوسط معها، يمكن اختصارها وجمعها بـ:

ـ روحية فكرة (إذا صح الحديث فهو مذهبي) فحيث وُجِد الحديثُ الصحيح وجب الأخذُ به وردُّ كل ما خالفه من قولٍ لفقيه أو عالم، فلا رأي لأحد مع حديث رسول اللَّه ﷺ، ولا اعتبار لمسوغاته أو تعليلاته كمجتهد والتي قد تجعله يتوقف عن الأخذ بحديث ما. وتبرير ذلك عندهم أن في ذلك إعمالاً للرأي في الحديث، وكيف يستقيم أن يَكون العقلُ حَكَماً على النص وهو إنما جُعِلَ تابعاً له لا متبوعاً، كما أن إعمال العقل في النص قد يخضع أحياناً لعوامل الهوى إذا ما استحكم في القلب أو العقل، فكيف يمكن القبول بوضع الحديث في مهب رياح الأهواء البشرية والنزعات النفسية؟!، هذا بالإضافة إلى كون الحديث قول المعصوم، أما الاجتهاد فهو لبشر معرض للخطأ والصواب.

وتبقى الإشارة إلى أن كثيراً من الأباطيل التي اعتمدت عليها الفرق الضالة عن الإسلام وهدي النبوة إنما كانت من خلال تحريف السنة النبوية أو تجاوزها أو إغفالها أو تأويلها بشكل يحيد بها عن جادة الصواب، أو ما سوى ذلك من الافتراءات على السنة والتي عاونتهم عليها عقولهم وأحابيلهم[٢]، لذلك اتسمت ردة فعل أصحاب هذه المدرسة ـ والذين كانوا بالإضافة إلى غيرهم من علماء المسلمين في موضع الدفاع عن السنة ـ اتسمت بالحدة تجاه تدخل العقل في السنة النبوية أكثر مما سواها، لأن السنة كانت كما تَبَيَّنَ أكثر عرضة من غيرها للافتراءات، وقد تجسدت تلك الحدة في موقف مناقض تماماً لإعمال العقل في السنة، وهو عدم السماح للعقل والرأي

(١) انظر: الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٤٨ ـ ٤٩.

(٢) لا يخفى أن هؤلاء في اجترائهم على شرعة الإسلام، إنما عملوا على النفاذ إلى ذلك من خلال مواضع الظن في التشريع أكثر من مواضع اليقين، وما أكثر الأحاديث الثابتة بطريق الظن، فكان ذلك أدعى لهم أن يتجرؤوا على السنة الآحادية أكثر من غيرها كالكتاب والحديث المتواتر.

بالتدخل حيث وردت السنة الصحيحة وتحت أي ستار أو دافع كان.

ـ إن أقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) طالما أنها حجة في التشريع، فهم الذين تلقوا الدين مشافهة عن النبي ﷺ، وعاينوا ذلك مباشرة منه ﷺ، لذلك كانوا أفضل الناس فقهاً لدين المولى سبحانه، ولن يكون هناك أفضل منهم فقهاً له بالإجمال بعد النبي ﷺ. فإذا ما ذكروا حكماً شرعياً فهو إما أن يكون منقولاً عن المصطفى ﷺ دون أن يبينوا ذلك، وحينئذٍ يجب اتباعه لأنه حديث نبوي، أو أن يكون اجتهاداً منهم، فوجب أيضاً اتباعهم فيه، لأنهم أفقه الناس لدين اللَّه عز وجل، وبذلك يُعتبر قولُهم حجة في التشريع على غيرهم، أو على الأقل مقدماً على غيره، وما دام الأمر كذلك فلماذا يؤخذ بقول العالم أو الفقيه دون قول الصحابي؟!.

ـ هذا بالإضافة إلى شيء من الظاهرية في فهم النصوص يُلحظ بين الحين والآخر في بعض آرائهم[١] ـ وخاصة المتأخرين جداً والمعاصرين منهم ـ، ويقابل ذلك ضمور لإعمال العقل ـ المُعبَّر عنه بالرأي ـ في اجتهاداتهم بشكل عام، سببه نظريتهم ورؤيتهم لدور العقل ـ أو الرأي ـ في التشريع بحيث يُضيقون مواضع استعماله من خلال الشروط والضوابط المتشددة التي يضعونها له، ويتضح ذلك في مسائل جوهرية لها دور مفصلي كبير في توجيه الفكر المسلم، منها حكم الحديث الصحيح الآحاد، هل يفيد الظن أم القطع، ففي حين يذهب جمهور العلماء إلى أنه يفيد الظن في الأصل، فإن كثيراً من أهل هذه المدرسة يذهبون إلى أنه يفيد اليقين والقطع ابتداءً[٢]، وفي هذا

---

(١) ومن الأمثلة على نظرتهم لبعض النصوص وفهمهم لها برؤية ذات نكهة ظاهرية قولهم بوجوب النار لوالد النبي ﷺ عملاً بظاهر الحديث: «**إن أبي وأباك في النار** . . .» أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار، ولا تناله شفاعة ولا تنفعه قرابة المقربين (٨٧)، حديث رقم (٣٤٧ ـ ٢٠٣). وأبو داود في سننه. كتاب السنة (٣٤)، باب في ذراري المشركين (١٧)، حديث رقم (٤٧١٨). وأحمد في المسند. ج٣ ص١١٩. علماً بأنه لا بد من تأويله لأنه يخالف قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ [الإسراء: ١٥]. فإن والد النبي ﷺ من أهل الفترة وهم ليسوا من أهل النار كما بين جمهور أئمة العقيدة. لذا ينبغي تأويل الحديث حتى لا يخالف الآية، ومع ذلك يجنحون جنحاً باتجاه القول بمآل والد النبي ﷺ إلى النار. فما حكم بقية أهل الفترة؟ أخشى أن يقولوا بأنهم ليسوا من أهل النار وأن ذلك لوالده ﷺ وقلة معه فقط!!

ومن ذلك أيضاً منعهم لقتل المسلم بالكافر، فإن الدليل العقلي يذهب باتجاه القول بقتله به وذلك في سياق عدالة الإسلام وتشريعاته (هذا علماً بأن الأدلة النصية ترجح ابتداءً القول بقتله به، والدليل العقلي يأتي متمماً له هنا).

ومن ذلك أيضاً القول بحرمة لبس الثوب تحت الكعبين مطلقاً، رغم بيان حديث النبي ﷺ لأبي بكر (رضي اللَّه عنه) في ذلك بأنه معلل بالكبرياء، ومع ذلك يطيحون بهذا التعليل ويعرضون عنه إعراضاً.

(٢) وإن لم يكونوا وحدهم القائلين بهذه الفكرة، فقد سبقهم إليها بعض علماء الأمة، ونقل مثل ذلك =

مخالفة لمنطق العقل وأسس العلم الخبري التي تقطع بأن جميع المرويات في الدنيا وإن صحت، فطالما أنها تَرِدُ بطريق آحادي لا يُعقل بحال من الأحوال أن ترتقي أبداً إلى مستوى اليقين الذي لا يتطرق إليه الشك، لأن الآحاد الصادق لا يفيد أكثر من غلبة الظن، ولا يمكن أن يفيد اليقين إطلاقاً، لأن احتمال الخطأ أو الخلل أو عدم الصحة يَدخله، واليقين أو القطع لا يكون مع هكذا احتمالات. فعلى أي أساس يمكن الارتقاء بحديث الآحاد النبوي دون سواه من المرويات الآحادية إلى درجة اليقين، طالما أن الرواية من حيث هي نصٌّ منقولٌ تخضع لنفس معايير الصحة والضعف والتواتر، سواء كانت معزوة لنبي من الأنبياء ـ صلوات اللَّه وسلامه عليهم أجمعين ـ أو لأي فرد من أفراد البشر. وكيف يستوي في العقول ذلك التمايز؟!

ـ ومن هذه المسائل الجوهرية أيضاً والمفصلية الدور، تضييقهم لآفاق استعمال العقل والرأي في تعليل الأحكام من جهة، أو فقههم لها أحياناً من جهة أخرى[1].

الدوافع التي دعتهم إلى السير في هذا المنهج: إن دوافع هذا المنهج بالإجمال ليست كما يمكن أن يُتصور أنها وليدة أحداث متأخرة في حياة الأمة، بل إن بعضها يَجد له جذوراً ضاربة في أعماق التاريخ الإسلامي، ويستمد بعض أصوله من عهد الصحابة أنفسهم (رضي اللَّه عنهم) ومن تلاهم من العصور القريبة منهم. فمسألة (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ـ على إطلاقها ودون ضوابطها ـ تجد مَنْ يُجسدها من الصحابة تجسيداً واقعياً كعبد اللَّه بن عمر (رضي اللَّه عنهما)، وقريب منه عبد اللَّه بن عمرو بن العاص (رضي اللَّه عنهما) وغيرهما. . . هذا بالإضافة إلى أن أتباع هذه المدرسة يستخلصون من بعض الأقوال لبعض كبار الصحابة التي عبروا فيها عن مفاهيم أساسية في فهم الشريعة، تقوم على نبذ الرأي والتمسك بالنص دون الرأي والقياس إذ يستخلصون من هذه الأقوال ما يعتبرونه مؤيداً لفكرتهم.

ومقولة الأخذ بقول الصحابي على إطلاقها دون النظر في تعليلات وتعليقات علماء الأمة عليه فيما بعد تجد لها أصولاً وجذوراً في العديد من علماء التابعين ومن بعدهم كسعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) مثلاً الذي كان عَلَماً من أعلام مدرسة الحديث، والإمام الشعبي (ت١٠٣هـ) في العراق والذي كان من أبرز الناقدين لمدرسة الرأي التي كان مهدها العراق نفسه ـ وهذان العالمان هما من أركان علماء عصرهما ـ بالإضافة

= عن الإمام أحمد وداود الظاهري والحارث المحاسبي وابن حزم وكثير من المحدثين. لكن جمهور العلماء على إفادته الظن لا اليقين. انظر في هذا: الدكتور دياب، سليم محمد عمر. خبر الواحد ومدى حجيته. القاهرة. دار الهدى للطباعة. ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. والصباغ، الدكتور محمد. الحديث النبوي (مصطلحه ـ بلاغته ـ كتبه). بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م. ص٢٤٤. وغيرهما. .

(١) انظر الأمثلة الواردة في الهامش رقم (١) من الصفحة السابقة.

إلى غيرهما وهم كثير ممن آثروا التزام رأي من سلف من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) إن لم يجدوا في المسألة كتاباً ولا سنة، وحملوا على الرأي أيما حمل!.

هذا بالإضافة إلى ما يراه هؤلاء مؤيداً لفكرتهم من أقوال وآراء الأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب المعروفة المنتشرة وغيرهم، ومنها على سبيل المثال لا الحصر قول الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): «لا تقلدني ولا تقلدن مالكاً (ت١٧٩هـ) ولا الأوزاعي[١] ولا النخعي (ت٩٦هـ) ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا، من الكتاب والسنة»[٢]. وقول الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) لما سئل: «إذا قلتَ قولاً وكتاب اللَّه يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بكتاب اللَّه، فقيل: إذا كان خبر الرسول ﷺ يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بخبر رسول اللَّه ﷺ، فقيل: إذا كان قول الصحابة يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بقول الصحابة»[٣].

ثم إن من الأمور التي لعبت دوراً هاماً في تشكل عقلية ومنهجية هذه المدرسة تَأَثُّرُها بالفكر الظاهري في بعض جوانبها وخاصة موضوع دور العقل والخوف من إيغاله في تفسير النصوص أو التدخل فيها بما يفقدها معانيها الأصلية التي وضعت لها. وهذا المذهب وإن كانت بداية ظهوره على يد مؤسسه الإمام داود الظاهري[٤]، إلا أنه يمكن

---

(١) هو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحمد الأوزاعي، شيخ الإسلام وعالم أهل الشام وإمامهم في الفقه والزهد، وأحد الأئمة المجتهدين في الدين. ولد في بعلبك سنة ٨٨هـ، ونشأ في البقاع، وسكن بمحلة الأوزاعي بالقرب من دمشق، ثم تحول إلى بيروت مرابطاً إلى أن مات. أخذ عن عطاء بن أبي رباح وأبي جعفر الصادق وعمرو بن شعيب ومكحول وقتادة والزهري ومحمد بن سيرين وميمون بن مهران ونافع مولى ابن عمر وخلق كثير من التابعين وغيرهم. وروى عنه الزهري (وهو من شيوخه) وشعبة والثوري ومالك وابن المبارك وشعيب بن إسحاق ويحيىٰ بن سعيد القطان ويحيىٰ بن حمزة القاضي وغيرهم... قال الإمام أبو زرعة الدمشقي: اسمه الحقيقي عبد العزيز بن عمرو فسمى نفسه عبد الرحمٰن، وكان أصله من سبي السند. قال فيه الإمام مالك: الأوزاعي إمام يقتدى به. وقال عبد الرحمٰن بن مهدي: إنما الناس في زمانهم أربعة: حماد في البصرة والثوري بالكوفة ومالك بالحجاز والأوزاعي بالشام. ولي القضاء ليزيد بن الوليد فجلس مجلساً واحداً ثم استعفى. وكان مع براعته في العلم وتقدمه في العمل رأساً في الزهد والورع ومآثره في ذلك لا تحصى. سئل عن الخشوع فقال: هو غض البصر وخفض الجناح ولين القلب وهو الحزن والخوف. قال فيه صالح بن يحيىٰ: «كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام، وكان أمره فيها أعز من أمر السلطان». كانت الفتيا تدور في بعض أصقاع الشام على رأيه فترة من الزمن، وكذلك في الأندلس، وبقيت على ذلك إلى زمن الحَكَم بن هشام. من مصنفاته (السنن) في الفقه و(المسائل) ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها وقد أوردها فيه. توفي في الحمام مختنقاً سنة ١٥٧هـ. وخرج في جنازته كافة أهل بيروت وكان في جنازته أربع أمم، المسلمون واليهود والنصارى والأقباط كما ذكره الذهبي. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص١٠٧ ـ ١٣٤. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٣٢٠.

(٢) الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٤٩.

(٣) نفس المصدر. ص٣٤.

(٤) هو داود بن علي بن خلف، الإمام البحر الحافظ، عالم وقته، أبو سليمان البغدادي المعروف =

القول إن مؤسسه الحقيقي، أو بالأحرى مُظهره بقوة على الوجه الذي عُرِفَ به من ناحية ظاهريته المطلقة من جهة، وإغفاله المطلق لدور العقل في استنباط التشريعات الإسلامية من جهة ثانية، والدعوة بقوة له ورفضه لما عداه من الآراء والمذاهب من جهة أخرى، وغير ذلك من انفراداته، إنما هو الإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ) الذي اتسم بالعقلية الحافظة وعُرِف بسعة اطلاعه على السنة أيضاً.

فذلك الخوف من الإيغال في دور العقل وهذه الشخصية العلمية التي حملت لواء رفض إعماله في التشريع، وتلكم المعالم البارزة في فكرها خاصة من ناحية رفضها الآراء المخالفة، قد أرخت بظلالها مجتمعة على فكر هذه المدرسة. وهي وإن لم تقولبها في القالب الظاهري بالكلية، لكنها في الحقيقة قد دفعتها خطوات باتجاه الاصطباغ ببعض صبغته(١). ولا غرو بوجود هذا التأثر طالما أن في جذورها مساحات واسعة من القواسم المشتركة. إذ أليست فكرة (إذا صح الحديث فهو مذهبي) على إطلاقها هي إحدى أسس ومكونات الفكر الظاهري(٢)؟ وأليست مقولة سعيد بن المسيب

= بالأصبهاني، مولى أمير المؤمنين المهدي، رئيس أهل الظاهر ومؤسس مذهبهم. ولد سنة ٢٠٠هـ في الكوفة. أصله من أصفهان ومنشؤه في بغداد. سمع من سلمان بن حرب ومسدد بن مسرهد وإسحاق بن راهويه وأبي ثور الكلبي وغيرهم. وحدث عنه ابنه أبو بكر محمد وزكريا الساجي وغيرهما... ارتحل إلى إسحاق بن راهويه وسمع منه المسند والتفسير، وناظر عنده، وجمع وصنف، وتصدر وتخرج به الأصحاب. كان بصيراً بالفقه، عالماً بالقرآن حافظاً للأثر، رأساً في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق وفيه دين متين. إلا أنهم أخذوا عليه قوله بأن القرآن مخلوق، فشدد عليه الإمام أحمد وبعض معاصريه في ذلك. ومن العلماء من يعتد بخلاف داود وأتباعه من الظاهرية، وكثير منهم لا يعتبرها ولا يعتد بها عند المخالفة والانفراد، لكنهم مع ذلك لم يكفروهم أو يعدوهم خارجين عن الإسلام بانفراداتهم، بل قالوا بخطئهم في ذلك. وقالوا فيهم لا ننصب معهم الخلاف ولا يعتنى بتصحيح كتبهم ولا ندل مستغيثاً من العامة عليهم، وإذا تظاهروا بمسألة معلومة البطلان كمسح الرجلين أدبناهم وألزمناهم بالغسل جزماً. ويذهب الإمام الذهبي إلى أن قولهم يعتبر إلا فيما خالفوا فيه القياس الجلي أو ما أجمع عليه القياسيون من أنواعه، أو ما بنوه على أصولهم التي قام الدليل القاطع على بطلانها، فاتفاق من عداهم إجماع منعقد. من مصنفاته كتاب (الأصول) وكتاب (الذب عن السنة والأخبار) و(صفة أخلاق النبي) وكتاب (إبطال القياس) و(خبر الواحد وبعضه موجب للعلم) وكتاب (إبطال التقليد) وغيرها... توفي في بغداد سنة ٢٧٠هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٣ ص٩٧ ـ ١٠٨. والزركلي. الأعلام. ج٢ ص٣٣٣.

(١) وهذا يعتبر مثلبة في معالم فكر هذه المدرسة، خاصة وأن الفكر والمنهج الظاهري ـ الذي تشكل ضمن أطره مذهبُ الظاهرية ـ لم ينزل عند الأمة الإسلامية منزلة القبول، وقد كانت منهجيته تلك أحد أهم الأسباب التي أدت إلى اندثاره وعدم إقبال الناس عليه يتبعونه. ولذلك لم ينظر أغلب الفقهاء لمخالفات الظاهرية نظرة اعتبار. هذا عدا عن أنهم شنعوا كثيراً على ابن حزم وانتقدوه في تحامله على مخالفيه، وعدوا ذلك مثلبة في تصانيفه، وأسلوبه في ذلك منفراً.

(٢) بل ليس من نافلة القول أن يُذكر أن هذا المذهب كان نتيجة طبيعية للغلو الفكري في عدد من =

(ت٩٤هـ) ـ مثلاً ـ في الدية في الأصابع[١] وغيرها كثيرٌ من مثيلاتها شكلت حجر الرحى في فكر المذهب الظاهري وطريقة قراءته للنصوص؟ وفي الجهة المقابلة هل يخفى تأثر منهج هذه المدرسة الفكري بهذه المقولة وأمثالها؟ أو أخذها بتلكم الفكرة؟ ـ وإن لم يكن تأثرها على شاكلة وَحِدَّةِ المذهب الظاهري في ظاهريته[٢].

بناء عليه يمكن اختصار الدوافع التي دعت للسير في هذا المنهج بما يلي:

ـ جَمْعُ المسلمين على مذهب واحد يعصمهم من الاختلافات من جهة، ويكون مبنياً على أصلي الإسلام الكتاب والسنة.

ـ إن الأوْلى تقليد الصحابة، فمجتهدوهم أعلم وأفقه ممن تلاهم من علماء وفقهاء أي من العصور اللاحقة. فعلام نقلد من بعدهم وندع تقليدهم (رضي اللَّه عنهم)؟

ـ الخروج بالمسلمين من الشوائب التي علقت بتراثهم العلمي خلال العصور والأحداث والفتن التي مرت على الأمة.

ـ الخوف من الإيغال في دور العقل في تفسير النصوص وخروجه بها عن دائرة الصواب والحق.

نظرة في هذا المنهج: لا شك أن لهذه الدوافع ما يبررها، وأنها بالإجمال دوافع معتبرة. لكنها مع ذلك تحتاج لدراسة ومناقشة وقراءة متأنية لسببين:

= الأفكار ومنها هذه الفكرة وغيرها من أمثالها، بالإضافة إلى الخروج عن دائرة إعمال العقل في فهم النصوص.

(١) والرواية هي من سؤال ربيعة الرأي لسعيد بن المسيب: كم في أصبع المرأة؟ قال سعيد: عشرة من الإبل. قال: ففي أصبعين؟ قال: عشرون. قال: ففي ثلاث؟ قال: ثلاثون. قال: ففي أربع؟ قال: عشرون. قال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقصت ديتها، قال سعيد: أعراقي أنت؟ قال: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. قال سعيد: هي السنة يا ابن أخي. أخرجه الإمام مالك في الموطأ. كتاب العقول (٤٣)، باب ما جاء في عقل الأصابع (١١)، حديث رقم (٦).

(٢) إن ما يذهب إليه الفقهاء من ترك العمل ببعض الأحاديث أو عدم الأخذ بها يعود لعذر يتعلق إما بثبوته أو بدلالته، ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا وُجِدَ لعالم قولٌ قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه. وجميع الأعذار ثلاثة أصناف: أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله. والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول. والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ». انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ص٤ ـ ٥. والعذر الثاني يتعلق بدلالة النص كما هو واضح. ومع أن النص يكون ثابتاً عند ذلك العالم الذي يعمل بخلافه. ولطالما أنه لا يقصد مخالفة الشارع عمداً، فهذا يعني بما لا لبس فيه أن بين يديه مسوغات دفعته لعدم العمل به أو لتأويله عن ظاهره.

أما أهل هذا المنهج فإنهم كما الظاهرية، إذا وُجِدَ النص لا بد لهم بناء على منهجهم أن يلتزموه كما هو، ومن هنا كانوا يصدرون في منهجهم عن قوس واحدة يتفقون فيها، وإن كان الظاهرية يبالغون أحياناً في أخذهم بظاهر النص فيما لا يحتمله.

ـ **الأول**: أن تعاطي أهل هذا المنهج مع هذه المبررات وفهمهم لبعضها كان بناء على وجهة نظر خاصة بهم، وهي ليست موضع اتفاق بين كل أهل العلم والاجتهاد، بل إن جمهوراً كبيراً من العلماء له رأي مخالف في توجيه هذه المبررات، فهل أن قاعدة (إذا صح الحديث فهو مذهبي) على إطلاقها أم أن لها ضوابط، وما هي؟ وهل الاتفاق على رأي واحد في كل مسألة والخروج من الخلاف المذهبي أمر ممكن على إطلاقه؟ بمعنى: أليست بعض المسائل هي بذاتها غير قابلة للحسم مثلاً؟ وهل أن موضوع جمع المسلمين على مذهب واحد ـ مع الحاجة إليه والقناعة به (في جوانب كثيرة من الفقه الإسلامي) إن وُجدت الإمكانية لتحقيقه أو تحقيق ما أمكن منه ـ هل هو أمر بالسهولة التي يظنها أو يمارسها بعض أهل هذا المنهج؟

ـ **الثاني**: وهو أن مضامين هذه المبررات قد لا توافق بالضرورة كل ما توصل إليه أهل هذا المنهج بناء عليها، فهل السبيل الوحيد للخروج بالمسلمين من الشوائب التي علقت بتراثهم العلمي هو بالخروج على هذا التراث الاجتهادي؟ وهب أننا نخاف من الإيغال في دور العقل في تفسير النصوص بحيث قد يخرجها عن معانيها التي وضعت لها، أو نخاف دوره في التدخل فيما ليس هو مجاله في التشريع ـ وهذا الخوف أمر مبرر ـ لكن هل يعني هذا التضييقَ على دور العقل في مواضع أباح له الشارع أن يتحرك في ساحتها؟

هذان السببان وهذه الاستفسارات وغيرها تملك من المسوغات ما يحق له أن يدفع كل من وقف على الدوافع الأربعة المذكورة لدراستها بشكل متأنٍّ ومفصل ليخلص إلى نتيجة تحظى بتأييد الدليل وبرضى المنصفين المتجردين عن الأهواء والأفكار المسبقة المتحكمة، وهي التي أسأل المولى سبحانه أن يقيض لي أن أهتدي إليها من خلال مناقشة هذه المبررات فيما يلي[١]:

قراءة في الدافع الأول لهذه المنهجية، والقائل بجمع المسلمين على مذهب واحد[٢] ليعصمهم من الاختلافات من جهة، ويكون مبنياً على أصلي الإسلام الكتاب والسنة من جهة أخرى: يمكن القول ابتداء إنه لا خلاف حول أهمية وضرورة جمع

(١) ملاحظة: الدافعان الأولان سيحظيان بدراسة ومناقشة مطولة ومستوفية في الصفحات التالية. أما الدافعان الأخيران فتفنيدهما سيردُ مختصَراً أو متفرقاً في طيات تكملة هذا الفصل.

(٢) ليس المراد هنا بجمع الناس على مذهب واحد اختيار أحد المذاهب السابقة واعتماده وترك ما سواه بطبيعة الحال، بل المقصود بذلك هو توحيد الناس على رأي واحد في كل مسألة خلافية، إما بالتخير بين الآراء المختلفة أو بالترجيح بينها أو باجتهاد جديد أو ما سواه من السبل.

المسلمين على مذهب واحد وتوحيد اجتهاداتهم ـ ما أمكن ـ بل إنه لا مجال للمقارنة بين اتفاق المسلمين واختلافهم، ولطالما كان هذا الاتفاق أملاً يراود فكر رواد الإصلاح الإسلامي ولا يزال، وحُق له أن يكون، إلا أن بين الأمة وبين تحقيق هذا الأمل مسافات لا بد من قطعها وعوائق لا بد من تجاوزها، وبعد ذلك يمكن تحويل هذا الأمل إلى حقيقة. فالعصبيات المذهبية متحكمة بالعامة التي هي بحاجة في هذا العصر لمن يعود بها إلى الإسلام برفق بدلاً من أن يفجر الصراع بين جماعاتها بإيجاده بذوره التي تمثل إحداها فكرةُ الدعوة إلى الخروج عن المذاهب جملة. وحتى من نراهم ضمن صفوف العودة إلى الدين فإن كثيراً منهم لا ينطلقون على أساس (ماذا يريد اللَّه منا) ليكونوا مستسلمين لشرعه منقادين له دون أدنى لبس في ذلك، بل على العكس وبكل أسف إن فيهم من ينطلق على أساس (ماذا نريد نحن من اللَّه؟!) أي ماذا يمكن أن يحقق لهم الإسلام؛ أو على طريقة إسقاط تعاليم الإسلام على تصورات خاصة نفعية عندهم بدلاً من إسقاط مفاهيمهم أنفسهم على أحكام الشرع، فيؤخذ بما يوافقه ويُنبذ ما يخالفه. وأساسهم هذا يجعل بينهم وبين تقوى اللَّه حق تقاته مسافة ليست بالهينة؛ وكثير من هؤلاء مُتنفِّذٌ في المجتمع المسلم.

وقد يقول البعض: هذه ذريعة غير مقبولة ولا بد من مواجهة هؤلاء لكشفهم، ـ وهذا الأصل أصل محاربة المنكر وعدم مهادنته لا خلاف معه ـ لكن هل القدرة على ذلك متوفرة دائماً، ومتى لم تتوفر هل يكون عملاً مستحسناً شرعاً طرح فكرة الخروج من المذاهب وجمع الناس على مذهب واحد لتشكل ذريعة لهؤلاء المتنفذين كي يتلاعبوا بالساحة الإسلامية كما يحلو لهم عن طريق إثارة العصبيات حتى يصفو لهم ولاءُ العامة، ومن ثم يقودونها لخدمة أهوائهم، وهذه حال. ولكن كيف يكون الحال لو كان الأمر بيد من لا يألون في الدين وأهله إلاّ ولا ذمة، ولا تهمهم إلا شهواتهم وعلى رأسها شهوة السلطة؟[١]

لذا كان ضرورياً حتى نلامس نجاح مشروع جمع الأمة على رأي واحد أن تخرج الأمة من آتون العصبيات المستحكمة، ومن ضغط ذوي النفوذ فيها أصحابِ الهوى أو المصالح الخاصة أو النفوس المريضة، أي أن تتحول الأمة من حالة ردة الفعل إلى

---

(١) وهذا مُشاهَدٌ وخاصة في هذا العصر حيث فسدت الذمم، ولم يعد هدف أغلب أهل السلطان في بلاد المسلمين حماية بيضة الدين، بل هدفهم الأساس هو الحفاظ على السلطة وخاصة عن طريق إدارة الصراعات والتحكم بالأزمات وتخويف الناس من الفتن والشرور عن طريق إظهار أنفسهم بأنهم هم من يحول دون هذه الفتن ووقوعها. فأمثال هؤلاء نخشى على الإسلام منهم، ونخشى على التخالف بين أهل العلم وأتباع المذاهب في كنفهم أو بين أيديهم، لأنهم ـ واللَّه أعلم ـ سوف يتخذون سبيلاً في هكذا صراع يتوافق ومصالحهم، وأخوف ما نخافه إن جاءت مصالحهم فيما يخالف مقاصد الشريعة وأحكام الدين.

صناعة الفعل، وإنما يكون ذلك في هذا الموضع بأن تمتلك الأمة أمر نفسها، وأن تتبع ـ وهي في هذه الحالة ـ الدرب الرباني قيادةً وعلماءَ وعامةً، وساعتئذٍ يمكن أن يتحول هكذا مشروع ضخم للغاية إلى عمل مُنْجَزٍ، أو على الأقل قابل للإنجاز، حيث تسقط الحواجز والمعوقات المصطنعة وغير المصطنعة أو يُقلَّلُ من حدتها، وحيث يُمْكن ساعتئذٍ أن تتقارب وجهات النظر، وهذه بداية الطريق للاتفاق بطبيعة الحال[١]، بل ساعتئذٍ يمكن أن تكون آلية تحقيق الإجماع مثلاً قريبة المنال مما يؤدي بالطبع إلى حسم كثير من الخلافيات عبره.

ملاحظات حول هذا الدافع: ثم لا بد من لفت انتباه أصحاب هذا المنهج إلى عدد من الملاحظات التي لا بد من أخذها بعين الاعتبار هنا وهي:

ـ إن بعض الخلافيات غير قابل للحسم لأمور عدة، منها أن الأدلة الواردة في الموضوع الخلافي قد لا تكون فيها خصائص الحسم تجاه أحد الرأيين ـ أو أكثر ـ. أو أن يكون الاختلاف من باب اختلاف التنوع. أو أن يكون من باب اختلاف الاعتبار وهكذا..

ـ إن الآراء الجديدة التي قد يأتي بها الداعون لهذا المنهج قد لا تقوى ـ في كثير من المواقع ـ على دحض الآراء السابقة ـ وهذا أمر مجرب ـ وعندها لن تعدو أن تكون هذه الآراء وقرائنها ـ وإن كثرت ـ أكثر من ملامح مذهب خامس أو سادس أو أو... هو في طور التشكل والتكوين ـ خاصة وأنها تأتي مقرونة بخلافيات في بعض الأصول ـ وبذلك يتم الوقوع في الدائرة التي أراد هؤلاء الخروج منها.

ـ إن وجود العوام المتعصبين للمذاهب يجعل تحقيق هذا المرام والهدف غاية في الصعوبة، بل مستحيلاً دون إيجاد صراعات في الصف الداخلي للمجتمع المسلم إذا لم يكن فيهم على رأسهم من يسوسهم بما يرضي اللّٰه تعالى لتحقيق ذلك الهدف على الوجه الشرعي، خاصة وأن طريقة طرح أصحاب هذا المنهج لآرائهم غالباً ما تتسم بالحدة من جهة، وبفرض رأيهم على الآخرين فرضاً من جهة أخرى، وإيجادُ الصراع الداخلي في المجتمع المسلم من المحرمات شرعاً ـ بل إن من أشد المحرمات الفتنةَ

---

(١) وليس أدل على نجاح هذا الأمر من مشروع مجمعات الفقه الإسلامي التي استطاعت أن تخرج للناس في العديد من المسائل المستجدة بأحكام فقهية ناجعة ومتفقة الرأي، مع ملاحظة هامة هنا هي أن تحقيق ذلك قد كان في الغالب في مسائل امتلكت فيها هذه المجامعُ أمرَ نفسِها، لكن بالمقابل وعندما غلب الهوى على أهل السلطة في بعض المسائل ـ كما حدث مؤخراً في بعض الفتن التي وقعت بين بعض الدول الإسلامية في أزمة الخليج وغيرها ـ هل كانت هذه المجامع مالكة لأمر نفسها في خضم تلك الأحداث؟ وكيف كانت الآراء التي نتجت عن هذه المجامع؟ وما كان موقعها من الاتفاق؟؟

بين المسلمين ـ والدافع إلى الهدف المذكور ما لم يكن تحصيله على قدر أكبر في الأهمية من مسألة الفتنة، بحيث يُخشى أن تضيع بدونه معالم هذا الدين وأسسه يَكون حراماً أيضاً. ولا تقوى مصلحةُ جمعِ الناس على مذهب واحد على مفسدة الفتنة بين المسلمين لأنها مهلكة لهم. فلا يصحّ ولا يجوز أن نخرج من إشكالية التعصب لندخل في فتنة التصارع.

أما أن يظن الإخوة الأحبة من أهل هذا المنهج أنهم قادرون على تحقيق مرامهم بتوحيد أهل الإسلام على رأي واحد دون الأخذ بعين الاعتبار لهذه المسافات والعوائق التي تفصلهم عن ذلك فإن هذا الأمر تجديف وغير واقعي، وإن تحققه في ناحية من بلاد المسلمين بفعل عدة عوامل تضافرت فساهمت في ذلك ـ ولا مجال لذكرها هنا(١) ـ فهذا لا يعني بالضرورة إمكانية تحققه في كافة أرجاء الأرض الإسلامية بسهولة لما سبق ذكره من المعوقات؛ وإن محاولة تحقيقه بالطريقة التي يمارسها كثير من أهل هذا المنهج ـ من خروج على مذاهب الأئمة السابقين وما يلحقه. . . ستحتاج مع هذه المعوقات إلى مخاض عسير لا يكون إلا على حساب الأمة ومن ذخيرتها ومؤونتها.

على أن الاتفاق مع أهل هذا المنهج في المقدمات والتي تعني هنا محاولة جمع الناس على رأي واحد في كل خلافية واستخراج اتفاقهم فيها ـ إن أسعف في ذلك الدليلُ ـ لا يعني بالضرورة مجاراتهم وموافقتهم في كل النتائج التي استخلصوها منها.

وأما النتائج التي لا يمكن موافقتهم بها فتتمثل في اثنتين:

ـ **أولاهما**: أن نتاج اجتهاداتهم في بعض المسائل التي هي ظنية الدلالة وهم يرونها صواباً ـ وحُق للمجتهد أن يرى رأيه صواباً وإن احتمل الخطأ، وإلا كيف يجوز له أن يَتعبد به وهو لا يظنه صواباً ـ، لكنها في المقابل لا يوافقهم عليها أحد غيرهم من العلماء لرجحان ما يخالف رأيهم ودليلهم، أو على الأقل لتساوي الأدلة، ومع ذلك يحاولون فرض رأيهم على أنه وحده الذي يجب أن تجتمع عليه الأمة وينزل عنده المسلمون(٢)؟! مع أن العصمة غير مضمونة لأي عالم في اجتهاده، لكن كل ما ضُمن

---

(١) يلاحظ أن تحققه تم بوجود السلطان الذي رعى تحقيق ذلك، وكان على توافق تام مع أهل العلم الذين قاموا بهذا العمل. ومع ذلك فإن هذا لم يحسم الخلاف في كل المسائل. هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من آرائهم التي توصلوا إليها لم تحل إشكاليات الاختلاف في مسائلها، بل إنها تكاد تكون نواة مذهب جديد، وذلك مشاهد للعيان.

(٢) والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما ذهبوا إليه من عدم جواز خروج البنات والنساء ولو إلى المدارس والجامعات للتعلم، وقال مخالفوهم بجواز ذلك واستدلوا بحصوله في عهد النبي ﷺ حيث كانت النساء تخرج للتعلم وإلى الأسواق وغيرها. وما ذهبوا إليه من عدم جواز قتل المسلم بالذمي، وقال مخالفوهم بقتله في ذلك. وما ذهبوا إليه من وجوب تقصير العباءة إلى ما فوق الكعبين، وذهب =

له هو الأجر على الاجتهاد وهو قد يصيب أو يخطئ. والمستغرب هنا أن أهل هذا المنهج في الوقت الذي يُنكِرون على أَتباع المذاهب تقليدهم لأئمتهم يطالبون جماهير الأمة بأن يقلدوهم في آرائهم التي ذهبوا إليها دون سواهم؟! أما الأئمة المجتهدون فكانوا على خلاف ذلك بأدبهم العلمي الذي عبر عنه ـ أحدهم ـ وهو الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) بقوله: «هذا الذي نحن فيه رأي لا نجبر أحداً عليه، ولا نقول يجب على أحد قبوله بكراهية، فمن كان عنده شيء أحسن منه فليأت به»(١).

ـ ثانيتهما: ـ وهي الأهم ـ خروجهم على مذاهب الأئمة السابقين جملة ورفضهم لها، بمعنى عدم اعتبارها والانطلاق في الاجتهاد من جديد سواء أوافقت النتيجة رأي أو آراء العلماء السابقين أم لا، (وسيأتي لاحقاً حكم ذلك شرعاً).

هذا وإذ يسجل هنا عدم الموافقة على هذا الخروج والرفض، فإن هذا الموقف لا يُسجل هنا أو يُذكر في معرض الحَجْرِ على عالِم مجتهد ـ سواء أكان معاصراً أم سالفاً أم لاحقاً ـ أن يفكر ويجتهد بطريقة مستقلة عن غيره من العلماء ممن سلفه أو عاصره، ثم بعد ذلك قد يوافق غيره من العلماء في النتيجة التي تصدر عن ذلك أو لا. لكنه يأتي ضمن دائرة الرفض لأن تكون المنهجية السائدة مع تراثنا الاجتهادي هي منهجية الرفض المطلق له والمسبق لدخول ميدان الاجتهاد. كما يُذكر في سياق الرفض لتعميم هذا المبدأ بين الشباب المتحمس أو أنصاف المتعلمين، حيث يصير التهكم والتهجم على علماء الأمة والانتقاص من مجهوداتهم العلمية التي بذلوها سمة من سمات فكر هؤلاء الشباب(٢).

هذا علماً بأن كبار العلماء الذين يحاول أهل هذا المنهج الانتساب إليهم أو التمسح بهم ليسوا على ذلك إطلاقاً، فانظر إلى قول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في هذا الصدد إذ يقول: «إن أئمة الدين على منهاج الصحابة رضوان اللَّه عليهم أجمعين... فهذا أبو يوسف (ت١٨٢هـ) ومحمد (ت١٨٩هـ) أتبع الناس لأبي حنيفة (ت١٥٠هـ) وأعلمهم بقوله وهما قد خالفاه في مسائل لا تكاد تحصى لما تبين لهما من السنة والحجة ما وجب عليهما اتباعه، وهما مع ذلك مُعَظِّمان لإمامهما...

= مخالفوهم إلى إباحة إسداله تحتهما ما لم يكن المقصود في ذلك التكبر والرياء. وما ذهبوا إليه من وجوب غطاء الوجه لكل النساء، وذهب مخالفوهم إلى عدم وجوبه إلا في حق من تخشى منها الفتنة لجمالها. فهذه المسائل وغيرها، منها ما لا ترجيح فيها بين رأي هؤلاء ومخالفيهم، ومنها ما تُرَجِّحُ الأدلةُ فيها رأيَ مخالفيهم. فلا يستقيم والحالة هذه أن يحصروا الصحة في آرائهم دون سواها، ويطالبوا الآخرين بأن ينزلوا عليها ويلتزموا بها ويعتقدوا صحتها دون سواها.

(١) انظر: ابن عبد البر. الانتقاء. ص١٤٠.

(٢) بل كيف يكون ذاك والرسول ﷺ يقول: «**يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله**» سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الثاني.

فالواجب على كل مؤمن موالاة المؤمنين وعلماء المؤمنين، وأن يقصد الحق ويتبعه حيث وجد ويعلم أن من اجتهد منهم فأصاب فله أجران، ومن اجتهد منهم فأخطأ فله أجره لاجتهاده، وخطؤه مغفور له، وعلى المؤمنين أن يتبعوا إمامهم إذا فعل ما يسوغ. . . إلخ»[١]، ويقول في موضع آخر: «. . .إنهم، أي العلماء، خلفاء الرسول ﷺ في أمته، والمحيون لما مات من سنته، بهم قام الكتاب وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا»[٢]. ويقول الإمام الدهلوي (ت١١٧٦هـ) ـ وهو المعروف عنه أنه من الداعين للعودة إلى منهج السلف وإطلاق باب الاجتهاد ـ: «إن هذه المذاهب الأربعة المحررة قد اجتمعت الأمة أو من يُعتد به منها على جواز تقليدها إلى يومنا هذا، وفي ذلك من المصالح ما لا يخفى، لا سيما في هذه الأيام التي قصرت فيها الهمم جداً، وأشربت النفوس الهوى، وأُعجب كل ذي رأي برأيه»[٣].

لا بل ينقل الشيخ محمد عيد عباسي عن الشيخ ناصر الألباني (رحمه اللَّه) ـ وهو الذي يعتبر عند أهل هذا المنهج عمدة فيه ـ قوله: «ومن الجدير بالذكر أن هذا هو رأي أستاذنا (حفظه اللَّه) نفسه ـ أي عدم رفض المذاهب جملة بل الترقي في دراسة الفقه ابتداء منها ـ فقد ذكر أكثر من مرة أن الواجب على الناس في زماننا هذا أن يبدأوا بتعلم الفقه على طريق أحد المذاهب الأربعة، ويدرسوا الدين من كتبها، ثم يتدرجوا في طريق العلم الصحيح، بأن يختاروا كتاباً من كتب مذهبهم. . . من الكتب التي تبين الأدلة وتشرح طرق الاستنباط، ثم يتركوا كل قول ظهر لهم ضعف دليله وخطأ استنباطه ـ طبعاً مع الأدب الكامل مع العلماء ـ ثم يتدرجوا خطوة ثالثة بأن ينظروا في كتب المذاهب الأخرى التي تناقش الأدلة أيضاً وتبين طريق الاحتجاج بها، ويأخذوا من هذه الكتب ما ظهر لهم صحته وصوابه ـ وهكذا. . . ـ على أن يمارس ذلك أهله لا أن يتم القفز مرة واحدة إلى هذه المرحلة دون التشبع بالمرحلتين السابقتين وخاصة أولاهما، ودون التفهم لهما بدراسة متأنية وخاصة ثانيتهما، بالإضافة إلى تفهم دراسة المرحلة الثالثة بتأن وإنصاف أيضاً ـ.

وبعد يكمل فيقول: يرى شيخنا أن هذا هو السبيل الصحيح الممكن سلوكه في هذا الزمان، لأن سلوك السبيل الواجبة التي كان عليها السلف الصالح طفرة غير ممكن اليوم. لأنه لا يوجد في الناس علماء مجتهدون يعلمونهم فقه الكتاب والسنة، ولذلك فليس أمام الناس إلا أحد سبيلين، فإما أن يُتركوا دون تعليم ولا تفقيه ويتخبطوا في

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٢ ص٢٤٨ ـ ٢٥١ باختصار.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ص٤.

(٣) الدهلوي. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. ص٩٧.

دينهم خبط عشواء، وإما أن يتعلموا دينهم ويتفقهوا في أحكامه عن طريق أحد المذاهب الأربعة . . . »[١].

ويقول الشيخ عباسي في موضع آخر: «والخلاصة أننا لا نمانع في الوقت الحاضر من دراسة الفقه على الطريقة المذهبية ولكن بشرط واحد وهو عدم التعصب، فالتعصب المذهبي هو الذي نحاربه ونكرهه»[٢].

من جانب آخر فإن في تفعيلات هذا المنهج أمرين يتعلقان بمسيرة الاجتهاد في الإسلام هما على جانب من الخطورة:

ـ **أولهما**: أن أهل هذا المنهج انطلاقاً من قاعدة (هم رجال ونحن رجال)، وأن علوم الإسلام ليست حكراً على أحد، وأن لا كهانة ولا وساطة في الإسلام بين العبد وربه، وما سوى ذلك من القواعد المسلم بها، يسوون أنفسهم بالعلماء السابقين ويجعلون أنفسهم في موضع الرد عليهم أو القبول منهم، وليس في ذلك بأس لمن استوفى شرائط الاجتهاد أو النظر، فالخير في أمة محمد ﷺ إلى قيام الساعة، كما أنه ليس من حق أحد إغلاق باب الاجتهاد الذي فتحه النبي ﷺ لأمته، وإن ممارسة ذلك من حقهم، لكن هل يستساغ للعالم المتخصص في علوم الدين أن يعالج المرضى أو يصمم بناءً وتخصصه محصور في أمور الدين فقط؟ وإذا ما تكلم في ذلك وتكلم معه الطبيب أو المهندس فأيهما أولى بالاتباع؟ فهذه سنة الحياة، إذ لا بد لمن يريد أن يأخذ ويَرُدَّ في علم ما أن يكون من أهل الاختصاص فيه وإلا فإن كلامه فيه مرفوض، ولذلك فإن الخطورة في هذا الجانب تكمن في الذين لا يملكون شرائط الاجتهاد أو النظر بأدنى درجاته ومع ذلك يتطاولون على علماء الأمة أو يحقرون اجتهاداتهم ويزدرون الفقه الموروث جملة وتفصيلاً. وفي المقابل يجعلون أنفسهم مكانهم. فإنهم في هذا يسيرون بخلاف مسيرة سنن اللَّه في كونه وفي خلقه، فماذا يمكن لهؤلاء أن يجنوا من خير للأمة بهذا؟ وكيف يَصنع الخير لحاضره من ينكره في ماضيه؟ وباللَّه ما الذي ذكره النبي المصطفى ﷺ في حق هؤلاء وأمثالهم؟

ـ **ثانيهما**: بل إنهم يفعلون أكثر من ذلك أحياناً، فإنهم برفضهم لمذاهب الأئمة

---

(١) عباسي، محمد عيد. بدعة التعصب المذهبي. عمان ـ الأردن. المكتبة الإسلامية. ج٢ ص١١٢ بتصرف.

(٢) نفس المصدر. ج١ ص٦٢. وهذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه مصنف للرد على التعصب للمذاهب، وهو كتاب معتمد عند المعاصرين من أهل هذا المنهج، ومع ذلك فإن موقفه من المذاهب واضح كما يُرى. وإن كان يسجل هنا تعليق حوله من جهة طرحه لجواز دراسة الفقه على الطريقة المذهبية في بداية التعلم مع عدم التعصب بأنه جائز استثناء، فهل كان طلب العلم في تاريخ تلقي العلوم الشرعية في غالبه مخالفاً لذلك حتى يباح على وجه الاستثناء؟

السابقين، وعدم اعتبارهم لها، والدعوة للاجتهاد من جديد على هذه الأسس، يسلبون في هذا الأئمةَ أمثال أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) ومالك (ت١٧٩هـ) والشافعي (ت٢٠٤هـ) وحتى أحمد (ت٢٤١هـ) حق الاجتهاد دون أن يتنبهوا، وفي المقابل يعطونه لأنفسهم. وكثير منهم شباب متحمس لا زال في بدايات طور التعلم. ولو أن أحداً من الناس استفتاهم لأجابوه من عندهم أو نقلاً عن عالم اعتَمَدَ قولَه علماؤُهم، أو من اجتهاد أحد علمائهم، ولا يرون في أي من ذلك بأساً، أما إذا استفتي أبو حنيفة أو الشافعي وغيرهما... فنقلت الإجابة عن أحدهم أو عن أحد من أتباعهم فإنهم يقيمون النكير على فاعل ذلك وعلى مجيبه؟!! فلماذا لا يستويان؟!

ماذا عن موضوع الاجتهاد من جديد بناء على مصدري الإسلام الأساسيين الكتاب والسنة: أما دعوى الاجتهاد من جديد بناء على مصدري الإسلام الأساسيين الكتاب والسنة، فإنها تدور حول محورين، ملخصهما ـ مع بعض الملاحظات عليهما ـ فيما يلي:

الأول: وهو الدعوة للاجتهاد من جديد، وليس المقصود بها عند الكثيرين منهم فتح باب الاجتهاد وعدم إغلاقه (حتى في المسائل التي سبق الاجتهاد فيها)، أو الاجتهاد في المستجدات، وهي مسألة مسلَّمة. لكنهم انطلاقاً من رفض المذهبية، وبداعي جمع الناس على مذهب واحد يكون نتاجَ الدليل الراجح، ترى فيهم من يعنون بذلك تجنب مذاهب العلماء السابقين ورفضها، بل والعمل على الاجتهاد من جديد في أحكام الإسلام من ألفها إلى يائها.

هذا، وإضافة إلى ما سلف ذكره من موانع الأخذ بهذه المنهجية، يُذكر أنه لا سَلَفَ لهم بذلك ممن سَبَقَ من العلماء، بل إن علماء الأمة سواء من يتمسح بهم هؤلاء أو غيرهم من العلماء كلهم متفقون على عدم رفض اجتهادات العلماء السابقين بالجملة، وليس أدل على ذلك مما ينقل عن أولئك العلماء من جواز تقليد العوام ـ غير القادرين على النظر في الأحكام والأدلة ـ لمذاهب العلماء السابقين(١)، وذلك إما بقول بعضهم بضرورة الالتزام بمذهب دون آخر، أو بقول بعضهم الآخر بأن مذهب العامي مذهب مفتيه من غير حاجة لأن يسأله عن مصدره أو مذهبه(٢)... حتى صار جواز

---

(١) انظر في ذلك ما نقلناه في الباب الثاني الفصل الثاني عن الأئمة العز بن عبد السلام وابن تيمية وابن القيم وابن عبد البر من جواز التقليد للعوام. ومثل أقوالهم يوجد الكثير لأئمة آخرين.

(٢) انظر: ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧١. والعز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج٢ ص٥٩. وابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير. ج٤ ص٢٥٣. والدهلوي. حجة اللّه البالغة. ج٢ ص٤٧٧ وغيرها.

التقليد بالنسبة للعوام من المسائل البديهية في الدين، ولا يجادل فيها إلا جاهل أو متجاهل.

الثاني: وهو الاجتهاد بناء على الكتاب والسنة، وهذا أصل مُسَلَّم في ديننا، فالخارج عنه خارج عن الإسلام، وقد أوتي نبي الرحمة ﷺ القرآن ومثله معه، ومن أخل بأحدهما أو بكليهما فقد أخل بأهم أركان وأسس الدين، وعلماء الأمة يجمعون على ذلك، بل هذا هو أصل الإسلام الذي يجمعهم ولا يحتاج لإجماعهم.

أما أن تُصور القضية على أنها أخذ بأقوال الرجال بمقابل الأخذ بالنص (وخاصة الحديث) فهذه مغالطة، فالكتاب والسنة باتفاق أهل العلم قاطبة هما المصدران الأصليان للتشريع، وجميع المصادر التشريعية الأخرى مشروعيتها مأخوذة منهما(١)، ولذلك كانت عندهم مصادر تابعة لا أصلية. بناء عليه لا تكون قضية أصحاب هذا المنهج مع المذاهب الأخرى مسألة فريق يأخذ بالنصوص بمقابل فريق يردها أو يتهاون بالأخذ بها، بل إن المسألة على حقيقتها هي اختلاف في فهم النصوص أو في آلية استخراج الأحكام منها أو في الضوابط التي تحكم الأخذ بها.

على أن أكثر المسائل حساسية عند أهل هذا المنهج، وضمن إطار العمل بالنصوص، تتعلق بموضوع الأخذ بالأحاديث ـ وخاصة الآحاد منها ـ(٢) حيث ينسب البعض منهم إلى العديد من أهل الاجتهاد من الأئمة شيئاً من التقصير في الأخذ بالحديث(٣). وهي مسألة إن صحت فهي جد خطيرة، لكنها ليست كذلك. ذلك أن

---

(١) قال الإمام الشافعي: «لم أسمع أحداً نَسَبَ الناس أو نسب نفسَه إلى علم يخالف في أن فرض اللَّه عز وجل اتباع أمر رسول اللَّه ﷺ والتسليم لحكمه، بأن اللَّه عز وجل لم يجعل لأحد بعده إلا اتباعه. وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب اللَّه أو سنة رسوله. وأن ما سواهما تبع لهما. وأن فَرْضَ اللَّه علينا وعلى من بعدنا وقبلنا في قبول الخبر عن رسول اللَّه ﷺ واحد» الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. جماع العلم. تحقيق أحمد محمد شاكر. مصر. مطبعة المعارف. ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م. ص١١ ـ ١٢.

(٢) إما لما لها من خصوصية الظن في الثبوت فيجعلها أحياناً موضع أخذ ورد تبعاً لإشكالية الترجيح والتعارض، أو الفهم لها أو العمل بمقتضاها، أو لغياب بعضها عن بعض المجتهدين نظراً لتفرقها في ثنايا الكتب أو صدور الحفظة المتفرقين في الأمصار وقت بدء تشكل المذاهب وظهورها. وذلك بخلاف نصوص القرآن التي لا يمكن أن تغيب عن أحد أيٍّ من آياته. وحتى لو غابت عن المجتهد بعض الأحاديث في مواضع محدودة فهذا لا يعني إعادة النظر والاجتهاد في كل ما سواه من فتاواه في شريعة الإسلام، بل ينحصر ذلك في موضعه فقط. ذلك أن الخلل في الجزء ـ إن تم التسليم به ـ لا يعني تعميمه في الكل.

(٣) أما إن أرادوا بذلك ادعاء قلة بضاعة بعض المجتهدين بالحديث، فإنه ادعاء باطل مردود، لأن قلة الرواية عند بعض المجتهدين تشدداً منهم في شروط القبول والتصحيح لا يعني قلة بضاعة أو قلة =

أحداً من العلماء الأثبات المتلقين عند الأمة بالقبول إلا وكان منهجه الأخذ بالحديث وَرَدَّ ما سواه مما هو أدنى منه من الأدلة إن خالفه، وفي هذا يقرر ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «. . .ليُعلم أنه ليس أحد من الأئمة المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً يعتمد مخالفة رسول اللَّه ﷺ في شيء من سنة دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول اللَّه ﷺ»[(١)].

ومن أمثلة عدم قصد مخالفة الحديث بالتشهي أو بغير دليل من قِبَلِ الأئمة المجتهدين ما يلي: فقد روى سفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ) قال: اجتمع أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) والأوزاعي (ت١٥٧هـ) في دار الحناطين بمكة فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول اللَّه ﷺ فيه شيء. قال: كيف وقد حدثني الزهري[(٢)] عن سالم (ت١٠٦هـ)[(٣)] عن أبيه عن رسول اللَّه ﷺ أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع. فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد[(٤)] عن إبراهيم النخعي (ت٩٦هـ) عن

= زاد لهم في ذلك. ومن جهة أخرى فقد ثبت بالوقائع عدم صحة ذلك في حق أي من المجتهدين، وخاصة الذين حُفظت مذاهبهم، حيث قام العديد من العلماء في عصور متأخرة عنهم باستقصاء الأحاديث التي يمكن أن يكون هؤلاء الأئمة المجتهدون قد اعتمدوا عليها في استدلالاتهم، فوقفوا عند كَمٍّ ضخم منها ينفي ادعاء المدعين بقلة زاد أي منهم في الحديث والأثر.

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ص٤. وكل ما يمكن أن يكون صدر من بعض المجتهدين في العمل بخلاف الحديث فمرده إلى ما سبق تفصيله في الباب الأول ـ الفصل الثالث من أسباب إعذار الفقهاء في ذلك. ولا يقال إنهم تعمدوا ذلك، حاشاهم، ولم يكن ذلك قصد أيٍّ منهم إطلاقاً. بل قد شهدوا على أنفسهم برد أقوالهم إن خالفت الصحيح من الأحاديث.

(٢) هو محمد بن مسلم بن عبيد اللَّه بن عبد اللَّه بن شهاب الزهري، أبو بكر القرشي المدني نزيل دمشق. الإمام العالم حافظ زمانه وهو من بني زهرة بن كلاب ولد سنة ٥٠ أو ٥١ كما ذكر الذهبي. أحد أكابر الفقهاء والحفاظ، ومن أوائل من دون الحديث. معدود من التابعين لأنه أخذ عن ابن عمر وجابر بن عبد اللَّه وأبي هريرة وأنس بن مالك وغيرهم من الصحابة. ولذلك لن أتوسع في ترجمته التزاماً بما تقيدت به في التمهيد بألا أترجم بتوسع لمن هو في رتبته. ووفاته كانت سنة ١٢٤هـ.

(٣) هو سالم بن عبد اللَّه بن عمر بن الخطاب. التابعي الكبير وأحد الفقهاء السبعة في المدينة المنورة.

(٤) هو حماد بن أبي سليمان، العلامة الإمام فقيه العراق، أبو إسماعيل بن مسلم الكوفي، مولى الأشعريين، أصله من أصبهان. روى عن أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه) وتفقه بإبراهيم النخعي، وهو أنبل أصحابه وأفقههم، وحدث أيضاً عن سعيد بن المسيب وعامر الشعبي وزيد بن وهب وغيرهم، ويعد من صغار التابعين فأكبر شيوخه كما ذكرنا الصحابي =

علقمة (ت٦٢هـ) والأسود (ت٧٥هـ)[(١)] عن ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) أن رسول اللَّه ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؛ فقال له أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة أو له فضل فالأسود له فضل كثير، وعبد اللَّه هو عبد اللَّه، فسكت الأوزاعي[(٢)].

وفي هذا المقام لا بد من الإشارة إلى أنه ليس كل من وقف على حديث أو حَفِظَهُ فقد فهم معناه وقَدِرَ على استنباط الأحكام منه، ولو أن الاجتهاد واستنباط الأحكام من الكتاب والسنة كان سهلاً بسيطاً لكل فرد مهما كانت قدراته الذاتية والعلمية، لما احتاج كبار العلماء أن يؤلفوا الكتب في بيان مشكل القرآن والحديث وتأويلهما[(٣)]. ولكن اللَّه تعالى يختص بعضاً من أهل العلم والتقوى بنظر ثاقب وبصيرة كاشفة، ويفتح عليهم من عنده ويهيئ لهم من الأسباب علماً ومعرفة، فيتوصلون إلى طرق عزيزة في الجمع والتوفيق بين الآيات والأحاديث المتعارضة ظاهراً[(٤)].

وفي هذا ينقل ابن القيم (ت٧٥١هـ) رحمه اللَّه: « . . .الاستنباط كالاستخراج، ومعلوم أن ذلك قدر زائد على مجرد فهم اللفظ، فإن ذلك ليس طريقة الاستنباط، وإنما

= أنس بن مالك. أخذ عنه تلميذه الإمام أبو حنيفة وابنه إسماعيل بن حماد والأعمش وحمزة الزيات وشعبة بن الحجاج وسفيان الثوري وغيرهم. . . كان من العلماء الأذكياء والكرام الأسخياء، له ثروة وحشمة وتجمل. قال الذهبي: أفقه أهل الكوفة علي وابن مسعود (رضي اللَّه عنهما)، وأفقه أصحابهما علقمة، وأفقه أصحابه إبراهيم النخعي، وأفقه أصحاب إبراهيم حماد، وأفقه أصحاب حماد أبو حنيفة، وأفقه أصحابه أبو يوسف، وانتشر أصحاب أبي يوسف في الآفاق، وأفقههم محمد، وأفقه أصحاب محمد أبو عبد اللَّه الشافعي رحمهم اللَّه تعالى. توفي سنة ١٢٠ على الأرجح، وفي سنة وفاته خلاف. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٥ ص٢٣١ وما بعدها.

(١) والأول هو إبراهيم النخعي التابعي إمام الرأي في العراق، وهو الذي يعد من مؤسسي مدرسة الرأي والثاني هو علقمة بن قيس النخعي. فقيه العراق وأشبههم سمتاً بابن مسعود وأكثرهم تأثراً به، وهو من كبار التابعين. والثالث هو الأسود بن يزيد بن قيس النخعي، وهو من التابعين المشهورين، من علماء الكوفة في عصره.

(٢) الخضري بك. تاريخ التشريع الإسلامي. ص١٢٢.

(٣) مثل كتاب اختلاف الحديث للشافعي وشرح مشكل الآثار للطحاوي، ومشكل الحديث وبيانه لابن فورك وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة وغيرهم. . .

(٤) السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. معنى قول الإمام المطلبي (إذا صح الحديث فهو مذهبي). دراسة وتحقيق: علي نايف بقاعي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط١. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ص١٨ ـ ١٩. والكلام المذكور هو للمحقق.

تنال به العلل والمعاني والأشباه والنظائر ومقاصد المتكلم، واللّه سبحانه ذم مَن سمع ظاهراً مجرداً فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أولي العلم حقيقته ومعناه»[١]، قال تعالى مادحاً هؤلاء العلماء: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وقد بَيّنَ النبي المصطفى ﷺ الاختلاف في تفاوت أفهام الذين يتلقون نصوص الشريعة بقوله: «**رُبَّ مبلغ أوعى من سامع**»[٢].

هذا وليس من نافلة الكلام أن يُذكر في هذا السياق أن مقولة: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» وإن اشتهرت عن الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ)، إلا أنها ثابتة عن الفقهاء المجتهدين أصحاب المذاهب المقررة إما بمعناها أو بالنص عليها[٣]. ومثل كثير من القواعد التي قد يكون لها ضوابط واستثناءات، فإن لهذه القاعدة أيضاً مثل ذلك مما هو مأخوذ من الشريعة نفسها، ومن قواعد العمل بها المقررة أصولياً وتقعيديًّا، مما جعلهم يتوقفون عن العمل ببعض النصوص. وبعض هذه الضوابط متفق عليها من حيث المبدأ كالنسخ والتخصيص وغيرهما[٤]... والبعض الآخر منها ليس موضع اتفاق بين أهل

---

(١) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج١ ص٢٢٥.

(٢) أخرجه الترمذي في السنن. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع (٧)، حديث رقم (٢٦٥٧). وقال: حديث حسن صحيح. وابن ماجه في السنن. المقدمة، باب من بلغ علماً (١٨)، حديث رقم (٢٣٢). والإمام أحمد في مسنده ج١ ص٤٣٧. وهو جزء حديث.

(٣) ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج١ ص٦٨، نقلاً عن الشعراني. ومما جاء في ذلك أيضاً قول أبي حنيفة: «إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين» رواه الموفق بن أحمد المكي بسنده إلى أبي حنيفة في كتابه مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مجلس دائرة المعارف النظامية. ط١. ١٣٢١هـ. ج١ ص٧٧. وعن محمد بن الحسن الشيباني: «لا قياس مع أثر، وليس ينبغي إلا أن يُنقاد للآثار» انظر: محمد بن الحسن الشيباني. كتاب الحجة على أهل المدينة. تعليق مهدي حسن الكيلاني القادري. بيروت. عالم الكتب. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ج١ ص٢٠٤. وقول مالك (رضي اللّه عنه): «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب. فانظروا رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه». انظر: أبو شامة المقدسي. مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول مطبوع مع مجموعة الرسائل المنيرية. مصر. إدارة الطباعة المنيرية. ط١. ١٣٤٣هـ. ص٣٣. وابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٢١١... إلخ. وفي هذا يقول الشيخ محمد الحامد أحد كبار أئمة الحنفية في القرن الماضي: «إننا لا ننازع في صحة ذلك عن الإمام ـ لكنه ليس على إطلاقه، إذ ليس كل أحد يقوى على الاجتهاد والاستنباط، فالمراد به من بلغ هذا المبلغ، وأدرك هذا المدرك، أما صغار المحصين فإن اقتداءهم بأئمتهم أحمد عاقبة وأسلم غائلة. وإن تعدوا طورهم اغتراراً بأنفسهم، هلكوا وأهلكوا». انظر: الحامد، الشيخ محمد. لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسماً للفوضى الدينية (ضمن سلسلة من أجل سعادة البشر). القاهرة. دار الأنصار. ط٣. ١٣٩٨هـ. ص١٦.

(٤) إن من مغالطات أصحاب هذا المنهج أنهم يعتبرون أن مجرد وجود الحديث النبوي الصحيح السند =

العلم[1]، ولا بأس أن يعمل كل مجتهد في ذلك بمحصلة ما أداه إليه اجتهاده من هذه الضوابط.

= في موضوع الخلاف يحسم النزاع، ويؤدي إلى الحكم على المخالِف بأنه يخالف الحديث ويعارِض السنة النبوية. وهم في هذا مخطئون وواهمون لأسباب عديدة، من أهمها أنهم قد يعتمدون تصحيح حديث تقليداً لبعض العلماء السابقين أو المعاصرين المشتغلين بالحديث، ولكن غيرهم لا يُسَلِّمُ لهم بذلك، وهذا أمر حاصل قديماً وحديثاً بين العلماء، فبعضهم يصحح حديثاً وبعضهم يضعفه، لاختلاف بينهم في شروط التصحيح والتضعيف أو شروط الجرح والتعديل... إلخ. وقد يقوي بعضهم حديثاً بتعدد الطرق الضعيفة التي يروى بها ولا يسلم له غيره بذلك، وقد يرى بعضهم الاحتجاج بالمرسل ولا يراه آخرون، وقد يرى بعضهم أن الحديث في أمر تشريعي ويراه بعضهم في أمر عادي من أمور الدنيا، وقد يراه البعض تشريعياً مطلقاً ويراه آخرون بأنه تشريعي لكن من باب الإمامة والرياسة لا من باب التبليغ والنبوة والفتوى، وقد يراه البعض عند حالة الأمر مثلاً للوجوب ويراه آخرون للاستحباب... إلخ. لذلك كان لا بد مع الحديث من الفقه والفهم ومعرفة أسباب الورود وغير ذلك لمعرفة محمله وتفسيره. خاصة وأن الأحاديث قد تعلقت بتفاصيل وجزئيات ووقائع أكثر بكثير من الآيات، لذلك فإن منها ما لا يصح تعميمه إطلاقاً خارج واقعته وظروفها.

(١) وباختصار، فإن أهم ضوابط الأخذ بهذه القاعدة في المذاهب الأربعة المقررة هي التالية، (انظر في هذه الضوابط على سبيل المثال لا الحصر: التفتازاني. شرح التلويح على التوضيح. ج٢ ص٤ وما بعدها. والأنصاري، العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج٢ ص١٢٨. وابن أمير حاج. التقرير والتحبير. ج٢ ص٢٩٥. والمحلي، شمس الدين محمد بن أحمد. شرح المحلي على جمع الجوامع. ج٢ ص١١٩... وغيرها)، ونذكرها لتبيان مدى التزام أهل العلم والاجتهاد بالمنهجية العلمية، حيث لم يتخذوا مواقفهم العلمية من بعض النصوص إلا على قواعد منضبطة ومحددة، فلا يتوقفون في بعض النصوص (وبخاصة الآحادية منها) إلا من خلال الشريعة ذاتها لحماية الشريعة نفسها، وبمفاهيم الشريعة لا سواها.

عند الحنفية.

١ ـ ألَّا يَعمل الراوي بخلاف ما يرويه، فإن خالف وكان عمله قبل روايته للحديث فلا يقدح ذلك في الحديث، ويقال إنه رجع عن مذهبه إلى الحديث بعد أن عَلم به. وإن لم يُعلم أكان عمله بخلاف الحديث قبل روايته له أم بعده. فلا يقدح ذلك في الحديث أيضاً. أما إذا كان عمله بخلاف الحديث بعد روايته له يكون العمل برأيه لا بروايته، ذلك أن مخالفته لم تكن إلا بسببِ ناسخ عَلِمَهُ. انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٤٧٠. والسبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. كتاب معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٣٧ ـ ٤٢ والكلام لمحقق الكتاب.

ومن ذلك الحديثُ الذي روته السيدة عائشة (رضي اللّه عنها): «**أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل. باطل. باطل**» أخرجه أبو داود في السنن. كتاب النكاح (٦)، باب لا نكاح إلا بولي (١٨/ ١٩)، حديث رقم (٢٠٨٣). والترمذي في السنن. كتاب النكاح (٩)، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي (١٤)، حديث رقم (١١٠٢). وقال: حديث حسن. وأخرجه ابن ماجه في السنن. كتاب النكاح (٩)، باب لا نكاح إلا بولي (١٥)، حديث رقم (١٨٧٩). فقد خالفته (رضي اللّه عنها) بعد ذلك، =

هذا وبالعودة إلى قولهم بأن رد الاختلاف إلى الكتاب والسنة يحسم الأمر في كل

= إذ صح عنها أنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمٰن للمنذر بن الزبير (رضي اللَّه عنه) حيث كان عبد الرحمٰن غائباً. أخرجه مالك في الموطأ. كتاب الطلاق (٢٩)، باب ما لا يبين من التمليك (٥)، حديث رقم (١٥). والبيهقي في السنن الكبرى. كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي حديث رقم (١٣٤٣١). ج٧ ص١١٢. ومثله أيضاً إذا عمل بخلاف الحديث إمامٌ من أئمة الصحابة وهو ممن يُعلم أنه لا يخفى عليه مثل ذلك الحديث، إذ يخرج الحديث بذلك العمل عن أن يكون حجة، والسبب في ذلك أنه لما انتفى تَوَهُّمُ عدم بلوغه الحديث، وأنه لا يُظن به مخالفة حديث صحيح عن النبي ﷺ فلا بد من أحد احتمالين:

إما أن يكون الحديث قد نُسخ، وذلك الإمام من الصحابة يعلم نسخه، أو أن ذلك الحكم لم يكن حتمياً كأن يكون من باب السياسة الشرعية، أو يكون تبعاً للعرف، أو مراعياً لحالة محددة لا يعم غيرها... إلخ.

وعلى أحد هذين الاحتمالين ينبغي حملُ عملِ ذلك الإمام من الصحابة. انظر: السرخسي، الإمام الأصولي الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول السرخسي. تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني. حيدر آباد الدكن ـ الهند. نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية. توزيع: مكتبة المعارف بالرياض. لا ت. ج٢ ص٧ بتصرف. ومثلوا لذلك بحديث عبادة بن الصامت (رضي اللَّه عنه) عن النبي ﷺ أنه قال: «**خذوا عني، خذوا عني، قد جعل اللَّه لهن سبيلاً، البكر بالبكر، جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب، جلد مائة والرجم**» أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الحدود (٢٩)، باب حد الزنا (٣)، حديث رقم (١٢ ـ ١٦٩٠). وأبو داود في سننه. كتاب الحدود (٣٢)، باب في الرجم (٢٣)، حديث رقم (٤٤١٥). والترمذي في سننه. كتاب الحدود (١٥)، باب ما جاء في الرجم على الثيب (٨)، حديث رقم (١٤٣٤).

قال الإمام السرخسي: «ثم صح عن الخلفاء أنهم أبوا الجمع بين الجلد والرجم بعد علمنا أنه لم يخف عليهم الحديث لشهرته. فعرفنا به انتساخ هذا الحكم، وكذلك صح عن عمر (رضي اللَّه عنه) قوله: واللَّه لا أنفي أحداً أبداً، وقول علي (رضي اللَّه عنه) كفى بالنفي فتنة، مع علمنا أنه لم يخف عليهما الحديث، فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب» انظر: السرخسي. أصول السرخسي. ج٢ ص٧. هذا علماً بأن قسماً آخر من العلماء ذهب إلى أن النفي لم ينسخ شرعاً، لكنه من باب السياسة الشرعية، يأخذ به الإمام أو يدعه بحسب المصلحة الشرعية المتحققة أو المفسدة الناتجة. لما روي عن نافع عن ابن عمر أن أمة له زنت فجلدها ولم ينفها. انظر في هذا الرأي: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ج٥ ص٩٥.

٢ ـ ألا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم البلوى به ويحتاج الناس إلى بيانه، إذ أن ما شأنه كذلك اقتضى أن تتوافر الدواعي على نقله بطريق التواتر أو الشهرة، فروايته بطريق الآحاد تورث الشك في صحة صدوره عن النبي ﷺ، انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٤٧٠. ذلك أنه ﷺ كان مأموراً أن يبين للناس ما يحتاجون إليه، وقد أمرهم بأن ينقلوا عنه ما يحتاج إليه مَنْ بعدَهم، فإذا كانت الحادثة مما تعم بها البلوى، فالظاهر أن صاحب الشرع لم يترك بيان ذلك للكافة وتعليمهم، وأنهم لم يتركوا نقله على وجه الاستفاضة، فحين لم يشتهر النقل عنهم عرفنا أنه سهو أو منسوخ. ألا ترى أن المتأخرين لمَّا صح ما نقلوه =

المسائل الخلافية لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. ومع

= اشتهر فيهم؟ فلو كان ثابتاً في المتقدمين لاشتهر أيضاً وما تفرد الواحد بنقله، مع حاجة العامة إلى معرفته. انظر: السرخسي. أصول السرخسي. ج١ ص٣٦٨. وهذا لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه والجواب، والدواعي متوفرة على نقله، فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه (أو تأدباً نقول: دل على عدم صحة الرواية)، كانفراد الواحد بنقل قتل أمير البلد في السوق بمشهد من الخلق. . . لهذا فإنه لما كان القرآن مما تعم به البلوى بمعرفته امتنع إثباته بخبر الواحد. انظر: الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج٢ ص١١٣ بتصرف.

وقد مثلوا لذلك بحديث رفع اليدين عند الركوع في الصلاة لعدم انتشار العمل به بين الناس وهو آحاد. ومثلوا لذلك أيضاً بحديث الوضوء من مس الذكر، فاعتذروا عن العمل به لأن من روته عن النبي ﷺ امرأة، وتفردت به، فالقول بأن النبي ﷺ خصها بتعلم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ـ وقد كان ﷺ أشد حياء من العذراء في خدرها ـ ولم يعلمه سائر الصحابة ـ مع شدة حاجتهم إليه ـ يورث الشك في صحته. انظر: السرخسي. أصول السرخسي. ج١ ص٣٦٨. ذلك أن مس الذكر مما يتكرر في كل وقت. فلو كانت الطهارة تنتقض به لكان ينبغي على النبي ﷺ إشاعته، وأن لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به، بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته حتى لا يفضي ذلك إلى إبطال صلاة أكثر الخلق وهم لا يشعرون. فحيث لم ينقله سوى الواحد دل على كذبه (أو تأدباً نقول: دل على عدم صحة الرواية). انظر: الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج٢ ص١١٣.

٣ ـ ألا يكون حديث الآحاد متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف بين الصحابة، فإذا ما اختلفوا في حكم مسألة ما، واستدل كل فريق منهم برأيه، وكان فيها حديث معين، إلا أن أحداً منهم لم يحتج بهذا الحديث، كان هذا دليلاً على عدم قبوله. انظر: السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. كتاب: معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٣٤ والكلام لمحقق الكتاب. قال الإمام السرخسي: «. . . .وما لم تجر المحاجة بين الصحابة، مع ظهور الاختلاف بينهم في الحكم، فإنه زيف، لأنهم الأصول في نقل الدين، لا يُتهمون بالكتمان ولا يُترك الاحتجاج بما هو الحجة للاشتغال بما ليس بحجة. فإذا ظهر منهم الاختلاف في الحكم، وجرت المحاجة بينهم فيه بالرأي، والرأي ليس بحجة مع ثبوت الخبر، فلو كان الخبر صحيحاً لاحتج به بعضهم على بعض حتى يرتفع به الخلاف الثابت بينهم بناء على الرأي، فكان إعراض الكل عن الاحتجاج به دليلاً ظاهراً على أنه سهو ممن رواه بعدهم، أو منسوخ». السرخسي. أصول السرخسي. ج١ ص٣٦٩.

٤ ـ ألا يكون حديث الآحاد مخالفاً لعموم القرآن أو لظاهره، أو فيه حكم زائد على ما ورد في القرآن. انظر: السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٢٢ وما بعدها، انظر التحقيق. ففيما يخص عموم القرآن، يَعتبر الحنفية أن دلالة العام قطعية على أفراده ما لم يخصص بمثله، ولما كانت أحاديث الآحاد ظنية، والظني دون القطعي مرتبة. لذلك لم تعتبر أحاديث الآحاد عندهم مخصصة لعام القرآن القطعي.

وأما مخالفة حديث الآحاد لظاهر القرآن فقد مثَّلوا لها بالقول إن حديث الوضوء من مس الذكر «**من مس ذكره فليتوضأ**». أخرجه أبو داود في السنن. كتاب الطهارة (١)، باب الوضوء من مس الذكر (٦٩)، حديث رقم (١٨١). والترمذي في السنن. كتاب الوضوء (٢)، باب الوضوء من مس الذكر (٦١)، حديث رقم (٨٢). وقال: حسن صحيح. والنسائي في السنن. كتاب الطهارة =

أن الرد إلى الكتاب والسنة مسألة مُسلَّمة في ديننا، إلا أن استدلالهم بذلك ليس في

= (١)، باب الوضوء من مس الذكر (١١٨)، حديث رقم (١٦٣). هو مخالف لقوله تعالى: ﴿**فيه رجال يحبون أن يتطهروا**﴾ [التوبة: ١٠٨]. لأن النص القرآني يتعلق بالاستنجاء بالماء، وقد مدحهم الباري بذلك وسمى فعلهم تطهراً، ومعلوم أن الاستنجاء بالماء لا يكون إلا بمس الذكر، فالحديث الذي يجعل مسه حدثاً بمنزلة التبول يكون مخالفاً لما في الكتاب، لأن الفعل الذي هو حدث لا يكون تطهراً. انظر: السرخسي. أصول السرخسي. ج١ ص٣٦٥.

وأما موضوع الزيادة على القرآن فقد قالوا فيها إن الزيادة إذا ثبتت صارت جزءاً من المزيد عليه، وحكمها حكمه. فيجب ألا تثبت إلا بما ثبت به المزيد عليه. ومثلوا لذلك بمسألة قراءة الفاتحة في الصلاة، فقالوا إن فرضية القراءة في الصلوات ثابتة بدليل مقطوع به وهو قوله تعالى: ﴿**فاقرؤوا ما تيسر من القرآن**﴾ [المزمل: ٢٠]. أما تعيين الفاتحة فثابت بخبر الواحد «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأذان (١٠)، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم... (٩٥)، حديث رقم (٧٥٦). ومسلم في صحيحه. كتاب الصلاة (٤)، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة (١١)، حديث رقم (٣٤ ـ ٤٩٣). فمن جعل قراءتها فرضاً كان في ذلك الحكم زائداً على الحكم الثابت بالنص القرآني. وفي القول بفرضية ما ثبت بخبر الواحد رفع للدليل الظني عن درجته إلى مستوى القطعي، أو حط للدليل القطعي عن درجته إلى مستوى الظني، وشتان ما بين هذا وذاك، وفي أي من الفعلتين تقصير لا يجوز المصير إليه... انظر: السرخسي. أصول السرخسي. ج١ ص١١٢.

هذا وتجدر الإشارة هنا إلى أن الأحناف ميزوا بين الفرض والواجب، بأن الواجب يثبت بدليل ظني كخبر الآحاد، وأما الفرض فلا يثبت إلا بدليل قطعي كالقرآن والحديث المتواتر... انظر: السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. كتاب: معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٢٧. وهم يعتبرون قراءة الفاتحة واجباً لا فرضاً. انظر التحقيق.

٥ ـ ألا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية إذا كان الراوي غير فقيه، إذ أن الرواية بالمعنى كانت مستفيضة بين الرواة، فإذا لم يكن الراوي فقيهاً، كان من المحتمل أن يذهب شيء من المعنى الذي ينبني عليه الحكم. والظاهر أن هذا الضابط هو عند بعض الحنفية وليس عند كلهم، وهو رأي عيسى بن أبان وتابعه عليه بعض متأخري الحنفية. إلا أن أغلب الحنفية وخاصة المتقدمين منهم على تقديم الحديث على القياس العام وعلى ذلك أبو حنيفة وصاحباه. انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٤٧٠ ـ ٤٧١. والسبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. كتاب معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٤٢ ـ ٤٤، انظر التحقيق.

عند المالكية:

١ ـ ألا يكون حديث الآحاد مخالفاً لعمل أهل المدينة، لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن النبي ﷺ، ورواية جماعة عن جماعة أحق أن يعمل بها من رواية فرد عن فرد. ثم إن أهل المدينة أدرى الناس بآخر الأمرين من أحوال النبي ﷺ. انظر: المحلي، شمس الدين محمد بن أحمد. شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. ج٢ ص١٩٩. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص٤٣. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٤٧٢.

هذا ويتضح مما ينقل عن الإمام مالك أن لعمل أهل المدينة مرتبتين من الحجية. الأولى: ما كان حجة عنده ولا يرى مخالفته لأحد. والثانية: ما كان حجة عنده يقتدي ويجوز مخالفته. ويتضح =

موضعه بشكل دقيق، لأن الرد إليهما وإن كان يحسم في كثير من الخلافيات إلا أنه لا

= من خلال متابعة عمل أهل المدينة أنها تنقسم إلى قسمين، القسم الأول: ما كان طريقه النقل، والقسم الثاني: ما كان طريقه الاجتهاد.

أما القسم الأول فقال فيه ابن تيمية: «إن عمل أهل المدينة الذي يجري مجرى النقل حجة باتفاق المسلمين». ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٣٠٦.

وقال الإمام الباجي: «إن مالكاً رحمه اللَّه إنما عول على أقوال أهل المدينة وجعلها حجة فيما طريقه النقل كمسألة الأذان وترك الجهر بالبسملة في الصلاة، ومسألة مقدار الصاع... وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله، ونُقل بحجج تقطع العذر، فهذا نقل أهل المدينة عنده في ذلك حجة مقدمة على خبر الآحاد» الباجي. إحكام الفصول في أحكام الأصول. بيروت. مؤسسة الرسالة. ص٤١٧.

وأما القسم الثاني فقد اختلف المالكية في حجيته على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أنه ليس بحجة ولا بمرجِّح.

الوجه الثاني: أنه مرجِّح وإن لم يكن حجة بنفسه.

الوجه الثالث: أنه حجة ولكن يجوز خلافه. وهذا الوجه الثالث هو الذي ذهب إليه المغاربة. وهو أولى الوجوه بأن يُحمل عليه مذهب مالك، وإن خالف بذلك بعض المحققين، بدليل أن الشافعي قد نازعهم في حجيته وهو معاصر لهم، فلو لم يكن حجة عندهم ما نازعهم في ذلك، وبدليل أن مالكاً اعتذر في موطئه عن بعض أحاديث الآحاد لأجل هذا القسم من العمل، فدل على حجيته عندهم. انظر في هذا: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص٣٩٢. والباجي. إحكام الفصول في أحكام الأصول. ص٤١٤ ـ ٤١٥. والسبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. كتاب معنى قول الإمام المطلبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي. ص٥٣، انظر التحقيق.

٢ ـ ألا يكون حديث الآحاد يخالف القياس العام والقواعد العامة للشريعة. ذكر الإمام محمد أبو زهرة «إن مالكاً لا يرد خبر الآحاد بالرأي المجرد أو القياس المستنبط من نص واحد، بل يرده بالقياس أو الرأي المستمد من مجموع مصادر الشريعة ومواردها، وذلك لأن الرأي المبني على مجموعة من النصوص تتلاقى جميعها في معنى مقرر ثابت في الشرع الإسلامي يرتفع إلى مرتبة القاعدة الثابتة بطريق قطعي في الإسلام، وعلى ذلك لا يعارضه خبر الآحاد، لأن الخبر ظني» أبو زهرة، الشيخ محمد. محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي. القاهرة. معهد الدراسات الإسلامية. ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م. ص١٥٨.

أما الشافعية فيشترطون للعمل بخبر الواحد بالإجمال صحة السند واتصاله فقط، ولهذا لم يعملوا بالمرسل إلا بشروط.

أما الحنابلة فلا يشترطون للعمل به إلا صحة السند كالشافعية، لكنهم يخالفونهم في العمل بالمرسل، فيُعمل به عند الحنابلة، لكن تُقدم عليه فتوى الصحابي إن وجدت وخالفته. انظر في هذا: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج١ ص٣٠ وما بعدها. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص٤٣. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي، ج١ ص٤٧٣.

فلا يُتوهم بعد هذا التبيان أن يقال إن في عمل بعض الأئمة المجتهدين تقصيراً في الأخذ بالحديث أو تهاوناً فيه. أو أن يقال إن ما فعلوه كان إعمالاً للعقل المعرَّض للهوى والخطأ بمقابل النص المعصوم، فالآحاد ليس معصوماً في ثبوته، والضوابط التي ذُكرت والتي تُرَدُّ بها قلة قليلة من =

يعني ضرورة أن يحسم في كل المسائل الخلافية على الإطلاق، وذلك لأمرين:

أولاً: أن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وعلماء الأمة ومجتهديها من بعدهم قد فعلوه، ولم يَحسم ذلك الخلافَ في كل المسائل، بل لا يزالون مختلفين في العديد منها، وإن اتفقوا في عديد آخر.

ثانياً: أن العمل بمقتضى هذه الآية لا يعني دائماً حسم الاختلاف، لأن ذلك يخضع لمعادلة بدهية مسلَّمة هي:

أ ـ نصوص قطعية + عقول وأفهام واحدة = آراء موحدة.

ب ـ نصوص محتملة + عقول وأفهام مختلفة أو متفاوتة = آراء مختلفة[١].

والنصوص متوزعة بين قطعية وظنية، والعقول والأفهام بين البشر ليست واحدة، بالتالي فإن الاختلاف في الآراء ـ بناء على ذلك ـ في العديد من المسائل أمر طبيعي.

لذلك كان لا بد من ضوابط تؤخذ بعين الاعتبار ـ ينبغي أن يقف عليها الداعون لهذه المنهجية ـ حتى يمكن حسم الاختلاف من خلال النصوص، وتتمثل بثلاثة وهي:

١ ـ أن يكون النص صحيحاً مسلماً به عند الجميع.

= الأحاديث الآحاد ليست وليدة الهوى، بل وليدة فهم الشريعة نفسها. أما عن الخطأ فليس أحد إلا يؤخذ منه ويرد عليه إلا النبي ﷺ.

وإن كان الشيء بالشيء يذكر، فإن هذه الضوابط لم يوردها أهلها من الفقهاء عصبية لمذاهبهم أو بقصد الرد لأحاديث تخالف ما جاء فيها. وإنما هي باختصار قواعد للتعامل مع الحديث. ويكفي أن يُعلم أن هذه الضوابط هي من الأصول التي بنى عليها كل مجتهد اجتهاده، وإن أحداً منهم لم يَشْرَعْ في اجتهاده قبل تمكين أصوله، بل إن أصولهم جاءت سابقة لفتاويهم واجتهاداتهم، وبالتالي لم تكن هذه الضوابط تبريرات من الفقهاء اللاحقين لمخالفات للأحاديث وقع فيها الأئمة المجتهدون.

لذا إذا وُجد الحديث ينبغي ألا يتم تجاهله إذا كان يخالف قول الفقيه، وخاصة إذا لم تتبين حجته في إهمال العمل به، فلا يصح هنا تقديم ما ذهب إليه الفقيه تحسيناً للظن به لربما كانت مخالفته له فيما مضى لناسخ يجهله المعاصرون، أو لعلة قادحة أوجبت عدم العمل به ولم نقف عليها. . . إلخ، فإن هذا ضرب من التعصب الممقوت للرأي، إذ لا ينبغي أن يكون احتمال وجود الناسخ أو العلة القادحة أو أي شيء آخر من المحتملات لدى الفقيه مما لا نعرفه أو نقف عليه سبباً من أسباب ترك سنة النبي ﷺ المعروفة وتقديم الرأي عليها. بل قد يكون عدم عمل الفقيه بهذا الحديث لعدم علمه به، فإن ادعاء علم من مضى من الأئمة والفقهاء بجميع ما ورد عن النبي ﷺ ادعاء ساقط أو باطل. وإن تقديم قول الفقيه وإهمال الحديث دون بيان الحجة الدامغة في ذلك ساقط أيضاً، لأن ذلك يعني أن منزلة قول الفقيه فوق منزلة السنة، وأنه حاكم عليها، وهذا مردود. انظر: الخفيف، الشيخ علي. أسباب اختلاف الفقهاء. ص٥٦ ـ ٥٧.

(١) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص٢٢.

٢ ـ أن يكون النص صريح الدلالة على المعنى المراد.

٣ ـ أن يَسْلم من مُعارض مثله، أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية[(١)]، من نسخ أو تقييد أو تخصيص أو معارضة لروح الشريعة ومقاصدها... إلخ. أو أن يراه هذا دليلاً على الوجوب ويراه الآخر دليلاً على الندب والثالث على الاستحباب، أو يراه هذا مكروهاً ويفهمه الآخر أنه حرام وهكذا... أو يكون النص في أمر عادي من أمور الدنيا ويظنه البعض نصاً تشريعياً، أو قد يكون النص مما ثبت عن النبي ﷺ بصفة الإمامة ويظنه آخرون ثابتاً بصفة التبليغ... وهكذا دواليك... وهذه الأمور إن وقعت في مواضع عديدة قد تكون مبررات لاختلاف لا يمكن حسمه في العديد من المسائل[(٢)].

فإذا ما روعيت هذه الضوابط وما يتعلق بها، وَوَجَدَ العالمُ المتبحرُ في المذهب حديثاً صحيحاً يخالف مذهبه، هل له أن يأخذ بالحديث ويترك مذهبه في تلك المسألة؟ ففي هذه المسألة يناقِش الإمام الدهلوي (ت١١٧٦هـ) ويبين فيها بما يلي: «...إن قيل: لو كان المقلِّد غير المجتهد عالماً مستدلاً يعرف قواعد الأصول ومعاني النصوص والأخبار هل يجوز أن يَعمل عليها؟ وكيف يجوز، وقد قيل لا يجوز لغير المجتهد أن يَعمل إلا على روايات مذهبه وفتاوى إمامه، ولا يشتغل بمعاني النصوص والأخبار ويعمل عليها كالعامي؟ قيل: هذا في العامي الصرف الجاهل الذي لا يعرف معاني النصوص والأحاديث وتأويلاتها. أما العالم الذي يعرف النصوص والأخبار وهو من أهل الدراية، وثبت عنده صحتها من المُحَدِّثين أو من كتبهم الموثوقة المشهورة المتداولة فيجوز له أن يَعمل عليها وإن كان مخالفاً لمذهبه، يؤيده قول الإمام أبي حنيفة

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٢١٧.

(٢) وبناء عليه، فإن الانطلاق من الفكرة القائلة بأن جمع الحديث طالما أنه قد حصل الآن ـ وهذا ما لم يكن متوفراً للمجتهدين أصحاب المذاهب ـ للوصول إلى القول بأننا بذلك يمكن أن نحسم في كل خلافية تَعَلَّقَ بها حديثٌ نبويٌّ، يُعتبر تعميماً وتوسعاً في دائرة هذه الفكرة يحتاج إلى ضبط. والصحيح الذي لا بد منه هنا أن جَمْعَ الأحاديث يَحسم في العديد منها، لكن ليس في الكل، وهذا ليس من باب تعمد مخالفة النص، بل من باب مراعاة الضوابط المذكورة أعلاه. هذا ولا يخفى أبداً أن موضوع التوسع في جمع الأحاديث ليس أمراً حديثاً، بل سُبِقْنَا إليه بقرون عديدة، وقد عمل أهل التحقيق على مقارنتها بما في مذاهبهم، ونقحوا بعض الآراء بناء عليها، لكن مع ذلك لم تحسم كل الخلافيات في ذلك. فالمسألة ليست فقط موضوع الكم الذي نعرفه من الحديث، فإنه جزء من الموضوع وهو جزء مهم، لكن هناك الشق الآخر في الموضوع وهو ضوابط الأئمة المجتهدين للتعامل مع الأحاديث وخاصة عند التعارض والترجيح، والتصحيح والتضعيف، والتعميم والتخصيص... إلخ مما سبق بيانه آنفاً في هذا الفصل.

(ت١٥٠هـ) عندما سئل: إذا قلت قولاً وكتاب اللَّه يخالفه؟ قال: اتركوا قولي بكتاب اللَّه. فقيل: إذا كان خبر رسول اللَّه ﷺ يخالفه. قال: اتركوا قولي بخبر رسول اللَّه ﷺ. ومثله قول الشافعي (ت٢٠٤هـ): إذا قلت قولاً وكان النبي ﷺ قال خلاف قولي فما يصح من حديث النبي ﷺ أولى فلا تقلدوني. بل إنه يجعل الحديث مذهبه ـ وهذا شأن طبيعي ـ إذ يقول: إذا بلغكم خبر صحيح يخالف مذهبي فاتبعوه واعلموا أنه مذهبي.

وروى الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) أن بعض العلماء كان يُستفتى، وربما يفتي بغير مذهب الشافعي أو أبي حنيفة، فيقال لهم: هذا يخالف قولهما. فيقولون: ويلكم، حديث فلان عن فلان عن النبي ﷺ هكذا، والأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقولهما إذا خالفاه»[١]. وواضح أن كلام الأئمة في ذلك موجه إلى العلماء لا العامة.

قراءة في الدافع الثاني لهذه المنهجية، والآخذ بأولوية تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وإسقاط تقليد من تلاهم، طالما أن مجتهدي الصحابة (رضي اللَّه عنهم) هم أعلم وأفقه: إن إطلاق هذا المفهوم على وجه التعميم، وإيراده بهذا الشكل ينقصه الدقة، وهو في بعض تفاصيله إنزال له في غير موضعه، إذ لا شك أن الموروث الثقافي للأمة الإسلامية يجعل للصحابة (رضي اللَّه عنهم) مكانةً يَتميزون بها ويُقَدَّمُون من خلالها على من تلاهم، ويكفيهم حظوة في ذلك أنهم شرفوا بصحبة النبي ﷺ والتتلمذ على يديه، وباتباعه يوم أن خذله المشركون، وبنصرته بالمُهج والأموال. وبالتالي فإن أي تعميم بالمقارنة بين الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ومن تلاهم لن يكون إلا لصالح رجحان كفة الصحابة (رضي اللَّه عنهم).

لذلك نسأل: هل ينطبق هذا التعميم على المسألة المطروحة هنا للدراسة والمناقشة؟

إن المطروح ضمن منهجية إسقاط الاعتبار لاجتهادات العلماء اللاحقين هو تقديم الأخذ والعمل بأقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم)[٢]، لأنهم أعلم ممن تبعوهم، فهم أول من أخذ عن مُعلم الناس الخير سيدنا محمد ﷺ، وأفضل من فَقه مرادَه ﷺ. لكن هل أقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على النقيض تماماً مع أقوال من تبعهم من المجتهدين، ولا يلتقيان؟

وهل أن العمل بأقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ـ على العموم ـ يؤدي بالضرورة إلى رفض اجتهادات من تلاهم؟

---

(١) الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٣٣ ـ ٣٥ باختصار.

(٢) وذلك طبعاً بعد النص من كتاب أو سنة.

وهل أن اجتهاد الصحابي يقطع الطريق على اجتهاد من بعده، ويمنعه حقه بالوجود؟

وهل خرج الفقهاء باجتهاداتهم عن أن يكونوا بذلك متبعين للصحابة (رضي اللَّه عنهم) فيما ينبغي أن يتبعوهم فيه؟

كل هذه التساؤلات وغيرها تدعو إلى وقفةٍ متأنيةٍ وقراءةٍ موضوعيةٍ لهذا الدافع، وعدمِ حصر الموضوع بزاوية وحيدة تسأل فقط أيهما أولى: أن نأخذ بقول الصحابي أم الفقيهَ؟ وتطرحه من زاوية التناقض بينهما ليس إلا، وتنطلق منه لرفض اجتهادات من جاء بعد الصحابة (رضي اللَّه عنهم).

إنه لا بد للوقوف على تصور واضح للموضوع من معرفة مجموع الضوابط التي تحكمه أو الجوانب التي تتعلق به، كما ولا بد أن نتأمل في بعض محطاته التي ترشد إلى الوجهة السليمة فيه ـ ومن خلال كل ذلك تتكامل صورته ـ، وأهمها فيما يلي:

١ ـ إن كان فهم مسألة التقليد ـ أو الاتباع ـ محصوراً بمنطق المقارنة المذكورة، ولم يكن بد من ذلك، فلماذا لا تُطرح أيضاً قضية أولوية التقليد ـ أو الاتباع ـ على وجه التناقض بين تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أو تقليد الرسول ﷺ، والتخير بينهما؟ وإذا كان الأمر كذلك فلنقل إذاً بتقليد الرسول ﷺ بدلاً من تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، ولنطرح جانباً الأخذ بأقوالهم (رضي اللَّه عنهم).

لكن هل المسألة هي بهذا الشكل؟! وهل يصح أن تطرح من هذا الوجه؟

إن القول بطرح اجتهاد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وتقليد الرسول ﷺ، فيه تعميم يحتاج إلى تفصيل، فهو صحيح إذا كان في اجتهاد الصحابي ما يناقض حديث الرسول ﷺ، لكنه لا متعلق له بحالة وجود قول للصحابي مع عدم ورود أي حديث عن النبي ﷺ في المسألة المطروحة.

إن الخطأ في الموقف الذي قد يتخذه البعض في هذه القضية، سواء أكان باطراح أقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أم اطراح أقوال الفقهاء بالإجمال، ما هو إلا نتاج طبيعي للخطأ المنهجي الذي يتعاطى مع الموضوع على وجه التعميم.

لذلك لا يصح أن تطرح المسألة من زاوية التناقض، ومحاولة تعميم الإجابة عليها لجميع مفرداتها، وهي لا تعمها أصلاً. وبالتالي لا يصح أن يقال إن اجتهاد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) مطروح جانباً، وعلينا الأخذ بحديث النبي ﷺ فقط.

ولا يصح أن يقال مثل ذلك أيضاً في مسألة تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وتقليد المجتهدين الذين تلوهم. فكثير من المسائل اجتهد فيها الفقهاء ولم نر فيها

اجتهاداً لصحابي، لأنها مُحْدَثة بعد عصر الصحابة (رضي اللّه عنهم) مثلاً، أو أن الفقيه تعقب قولاً لصحابي وناقضه بآية أو حديث؛ فكيف يصح القول بعد هذا، بأن صدور الاجتهاد من الصحابة (رضي اللّه عنهم) يبيح القول بإلغاء الأخذ والعمل باجتهادات كافة أهل القرون التالية؟ إنه أيضاً حكم على الكل بحكم الجزء، وهذا لا يصح منطقاً[١].

ومن جهة ثانية فإن أحداً من أهل العلم ـ من صحابة (رضي اللّه عنهم) أو ممن تلاهم ـ لا يخالف في ضرورة الأخذ بأقوال النبي ﷺ واتباعها، لكنهم مع ذلك اختلفوا في فهم بعض النصوص التي ذكرها ﷺ. وكذلك أيضاً فإن الفقهاء قد اختلفوا أحياناً في فهم بعض أقوال الصحابة (رضي اللّه عنهم). لذلك وكما لم يُعتبر اختلاف أهل العلم في فهم الحديث والأخذ به إهمالاً له، بل هو مجرد اختلاف في كيفية إعماله، فكذلك أيضاً لا يصح أن يعتبر اختلافهم في فهم أقوال الصحابة (رضي اللّه عنهم) إهمالاً لها، بل هو في حقيقته اختلاف في كيفية إعمالها.

٢ ـ هل يقلَّد الصحابةُ (رضي اللّه عنهم) لأن تقليدهم يحسم الخلافيات، أم لأنهم أولى بأن يقلَّدوا؟ أما فيما يخص حسم الخلافيات، فرغم أهمية العودة إلى أقوالهم وتقليدهم (رضي اللّه عنهم) في حسم كثير من الخلافيات، إلا أن تقليدهم لا يعني بالضرورة أنه يخرجنا من كافة الاختلافات، فقد اختلفوا هم أنفسهم (رضي اللّه عنهم) في الكثير من المسائل ولم يتفقوا فيها.

وأما تقليدهم لأنهم أولى، فلا يصح أن يطرح من زاوية التناقض ـ كما سبق ذكره ـ بين تقليدهم أو تقليد من تلاهم من الفقهاء، بل الصحيح أن يطرح من زاوية التكامل، لأن أقوال الصحابة (رضي اللّه عنهم) كانت مَعيناً للفقهاء من بعدهم ينهلون منه، ومرجعاً أساسياً يستدلون به، ويأخذونها أدلة عند الاختلاف فيما بينهم، بل إن المذاهب بحد ذاتها لم تكن في مجملها إلا تجسيداً للاتجاهات العلمية التي بذر أصولَها الصحابةُ أنفسُهم (رضي اللّه عنهم)[٢]، وليس استدلال الفقهاء بأقوال الصحابة (رضي اللّه عنهم) إلا الاتباع أو التقليد لهم بعينه.

٣ ـ إن القول بتقليد الصحابة (رضي اللّه عنهم) لا يصح أن يُعنى به مطلق صحابي، بل علماؤهم فقط. ذلك أن قسماً منهم فقط بلغ رتبة الاجتهاد المطلق أو الجزئي، أما

---

(١) هذا علماً بأن مسألة اجتهاد الفقهاء والخروج باجتهادهم عن مجمل أقوال الصحابة (رضي اللّه عنهم) في المسألة الواحدة مختلف فيها بين مبيح لذلك ومانع، وهي ليست موضع اتفاق كالمسألة التي سبقتها ويقاس عليها هنا (والمسألة التي يقاس عليها هي حكم اجتهاد الصحابة (رضي اللّه عنهم) مع حديث النبي ﷺ).

(٢) وقد تم تفصيل ذلك في الباب الأول الفصل الرابع. حيث تم تبيين كيفية تشكل المدارس والمناهج الاجتهادية بناء على مناهج الصحابة (رضي اللّه عنهم).

بقيتهم فلا[١]، ولذلك فليس لأقوال كل الصحابة (رضي اللَّه عنهم) نفس الرتبة العلمية، وخاصة فيما لم يكن له حكم المرفوع[٢].

وبالمقابل فقد وصل إلى درجة الاجتهاد ـ المطلق أو الجزئي ـ العديد من العلماء اللاحقين. وقد بين النبي ﷺ أن الخير في أمته إلى قيام الساعة، وأن أمته كالغيث لا تدري أين الخير منه، أفي أوله أم في آخره[٣]. ولذلك فقد يفقه اللاحقُ من المسألة ما لم يفقهه سابقه ـ وإن كان صحابياً ـ طالما أن اللاحقَ يتمتع بدرجة الفقه والتميز بعمق الفهم عن غيره، ولم يكن الصحابي الذي خالفه كذلك.

وليس ذلك بغريب، بل إن نصوص الشريعة قد نطقت بذلك، وذلك يؤخذ مثلاً من حديث النبي ﷺ «**نضَّر اللَّه امرأً سمع منا حديثاً فبلغه كما سمعه، فرب مبلغ أوعى من سامع**»[٤]، وهو يفيد إمكانية أن يكون من يصله الحديثُ أفقه من سامعه السابق، وهو قد يكون صحابياً أو غيره[٥].

---

(١) وقد سبق بيان ذلك في الباب الأول الفصل الرابع. وممن ذَكَرَهُ عددٌ من العلماء منهم ابن خلدون في مقدمته والغزالي في منخوله وابن حزم في إحكامه والزركشي في بحره والكياهراسي في تعليقه وغيرهم، وقد نقل السيوطي كلام أغلبهم. انظر: السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. حققه الشيخ خليل الميس. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص١٨٤ وما بعدها.

(٢) والذي له حكم المرفوع من الأثر المنقول عن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) هو الذي يضاف إلى النبي ﷺ سواء بالتصريح أم بالإشارة. انظر: الصباغ، الدكتور محمد. الحديث النبوي (مصطلحه. بلاغته. كتبه). ص٢٧٦.

(٣) والحديث الأول نصه «**لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم على ذلك**» متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٦)، باب قول النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق**» وهم أهل العلم (١٠)، حديث رقم (٧٣١١). ومسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم**» (٥٣)، حديث رقم (١٧١ ـ ١٩٢١). وأحمد في المسند. ج٤ ص١٠١.

والحديث الثاني نصه «**مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره**». وقد سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الثاني.

(٤) سبق تخريجه في هذا الفصل.

(٥) فقد أفاد الحديث أن كثيراً من المبلغين قد يكونون أكثر وعياً وتنبهاً لخفايا معاني الحديث من ناقليه وسامعيه. وأنه قد يكون من التابعين أيضاً من هو أفقه بحديث رسول اللَّه ﷺ من بعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم). انظر: الخن، الدكتور مصطفى سعيد. الدكتور مصطفى البغا، وغيرهما... نزهة المتقين بشرح رياض الصالحين. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١٢. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م. ج٢١ص٩٥٧.

٤ ـ ثم إنه من المقرر أن العصمة للنبي ﷺ فقط، وأن ليس من أحد من الناس دونه إلا يؤخذ منه ويُرد عليه. وضمن ذلك استدرك بعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على بعضهم البعض في عدد من المسائل[١]. ولذلك وإن كان الأصل عموماً اتباع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في اجتهاداتهم وأقوالهم نظراً لقربهم من النبي ﷺ أكثر من غيرهم، وأخذهم منه مباشرة، وفهمهم التنزيل من خلال معايشة وقائعه، ولأنهم خير البشر بعد النبيين (عليهم صلوات اللَّه وسلامه)، ولأن سليقتهم وفطرهم لم تدخلها دخيلة أو تشوبها شائبة ـ إلا أن ذلك لا يمنع استدراك بعض الفقهاء ـ سواء كانوا من فقهاء التابعين أو ممن تلاهم من فقهاء العصور اللاحقة ـ على بعض الأقوال لبعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وتفنيدهم لها بعد أن تتبين لهم أدلةٌ بَانَ رجحانُها في ذلك[٢]، طالما أن مِثْلَ ذلك قد كان من الصحابة أنفسهم (رضي اللَّه عنهم) تجاه بعضهم البعض. إذ لا مسوغ أو دليل لإباحة ذلك بين الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، ومنعه على من تلاهم.

٥ ـ لقد كانت المذاهب حلقة من حلقات تطوير الموروث الاجتهادي الذي أُثر من اجتهادات الصحابة وغيرهم من التابعين وسواهم (رضي اللَّه عنهم). وكذلك أيضاً كانت محطة من محطات المراجعة والتنقيح والتفعيل لهذا الموروث[٣]، وذلك ضمن سلسلة متكاملة لا يصح أن تتوقف، في إطار مسار مواكبة الفقه الإسلامي لتطورات وتغيرات أعراف الناس ومصالحهم ووقائعهم وحاجياتهم... إلخ. فإن اللَّه تعالى يبعث على رأس كل قرن من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، وفي هذا تزكية لهؤلاء المجددين ولما يفعلون. والمجتهدون قد جددوا في أمر هذا الدين[٤]، وبالتالي فلا بد من الإقرار لهم بأهمية ما قاموا به.

---

(١) وقد صُنفت في ذلك الكتب والكراريس، ومن ذلك مثلاً كتاب الإمام الزركشي. الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة.

(٢) ومن أمثلة ذلك رد شريح القاضي (التابعي) على علي (رضي اللَّه عنه) رأيه في جواز شهادة الابن لأبيه. ونزول ابن عباس عند رأي مسروق (التابعي) في إحدى مسائل النذر. انظر: النسفي. كشف الأسرار. ج٢ ص١٧٨ ـ ١٧٩.

(٣) إن توقف هذا المسار في بعض مراحل حياة الأمة لا يصح أن يتخذ ذريعة لإيقاف هذا المسار، ولا حجة لعدم الانطلاق فيه من جديد.

(٤) يذهب البعض إلى تفسير المجدِّد بأنه فرد من أفراد الأمة، ثم بعد ذلك يذهب كل منهم مذهباً غير الآخر في تحديد وتعيين مجدِّد كل قرن وتسميته. ويرى فريق آخر أن من يجدد أمر هذا الدين ليس بالضرورة أن ينحصر في فرد واحد في كل قرن، بل قد يكون أكثر من واحد، وقد يكون في أكثر من إطار، فواحد منهم مجدِّد في الفقه وآخر فيما يسوس أمر الناس وثالث في حفظ العقائد الإسلامية والدفاع عنها، ورابع في درء الشوائب والبدع عن أمور الدين وخامس في الجهاد... إلى آخره من الاختصاصات والميادين التي تتعلق بشؤون الأمة التي تهمها في دينها. والذي يبدو للمتأمل أن الرأي الثاني أقرب إلى الواقع وإلى الصحة، وإنَّ في تتبع شواهد التاريخ ما يشهد =

٦ ـ ثم من الذي يدعي أن المنطق ضد تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم)؟ لكن كل ما في الأمر أن التقليد يحتاج لشروط، وأهمها:

أ ـ إن التقليد يقتضي أن يؤخذ قول المجتهد من مصادر موثوقة في حقه، فلا تنقل من كتب الخصوم أو المخالفين، أو الذين يستدلون عليه لدحضه.

ب ـ لا يصح أن يؤخذ قول المجتهد مجرداً عن ضوابطه وقيوده التي يعتبرها المجتهد نفسه أو ينطلق منها، وإلا فقد تفهم مقولته في غير موضعها، أو يُلزم بما لم يقل. . . إلخ[١].

وهذه الشروط تنطبق على ما يَرِدُ من اجتهاد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) كما تنطبق على اجتهاد من سواهم[٢]، وبالتالي فإن من طبقت في حقه هذه الشروط صح تقليده فيما يقول، سواء أكان صحابياً أم غير ذلك من المجتهدين.

= لذلك، وليس أدل على ذلك من اختلاف أصحاب الرأي الأول في تحديد مجدد كل قرن، فأوردوا ذكر العديد منهم، وكل منهم قد يستحق أن يكون مجدداً بحق.

(١) انظر في هذا تعليق الشيخ علي البقاعي على كتاب: معنى قول الإمام المطلبي (إذا صح الحديث فهو مذهبي). ص٢١.

(٢) إن ما ورد عن بعض العلماء في عدم جواز تقليد الصحابة، ينبغي أن يحمل على عدم تحقيق هذين الشرطين، أما إذا تحققا فلا مسوغ ساعتئذٍ لعدم تقليدهم (رضي اللَّه عنهم)، ويتضح ذلك من تعليلات بعض الأئمة الذين منعوا تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أو اعترضوا عليه. ومن ذلك قول الإمام الجويني: «. . . والذي وضح الحق في ذلك أن زمر المقلدين لو أرادوا أن يتبعوا مذهب أبي بكر (رضي اللَّه عنه) مثلاً لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً، فإن الذين استأخروا بالأعصار عن المهاجرين والأنصار من أئمة الأمة أخبر بمذاهب الأولين، وأعرف بطرق صحب رسول اللَّه ﷺ الأكرمين، وقد كفوا من بعدهم النظر في طرائق المتقدمين، وبوبوا الأبواب، ومهدوا الأسباب، وما كانت المسائل مترتبة متهذبة في العصر الأول. . .» انظر: الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف. الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. مصر. مطبعة نهضة مصر. ط٢. ١٤٠١هـ. ص٢٩٨.
ومن ذلك أيضاً قول الإمام ابن حمدان: «. . .ليس للمقلد التمذهب بمذهب أحد من أئمة الصحابة وحده. . . وإن كانوا أعلم وأعلى درجة ممن بعدهم. . . لأنهم ـ أي الصحابة ـ لم يتفرغوا لتدريس العلم وضبط أصوله وفروعه، وليس لأحدهم مذهب مهذَّب محرَّر مقرَّر مستوعب، وإنما قام بذلك من جاء بعدهم من الأئمة الناقلين لمذاهب الصحابة والتابعين وغيرهم. . .» انظر: ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧٢ ـ ٧٣. وعلى مثل ذلك يحمل ما نقل عن غيرهم من المتأخرين كابن الصلاح ومَن وافقه، فإن ما نقل عنهم في هذا الموضوع يؤكد المعنى الذي حملناه عليه. انظر: ابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير. ج٤ ص٣٥٤. ولذلك يقول الإمام العز بن عبد السلام في تحقيقه لهذه المسألة: «لا خلاف بين الفريقين في الحقيقة ـ أي المانعين والمجيزين لتقليد الصحابة ـ بل إن تحقق ثبوت مذهب عن واحد منهم ـ أي الصحابة ـ جاز تقليده وإلا فلا» نقله: ابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير. =

٧ ـ وأخيراً فإن الفارق واضح ـ في موضوع تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ـ بين النظرية والتطبيق. فمن جهة النظرية لا خلاف بأن تقليد الصحابة على العموم أولى من تقليد من بعدهم. وأما من جهة التطبيق فقد نُقِل عن كل منهم (رضي اللَّه عنهم) أقوال متناثرة في مسائل العقيدة والفقه، لكنه لم يصلنا عن أيٍّ منهم مذهبٌ متكامل[١]. ولو أُثِرَ ذلك عنهم لكان اتباع مذاهبهم أولى من اتباع من سواهم، لكنها بطبيعة الحال أولوية تفضيل لا أولوية نقض.

إذاً المذهب عبارة عن أمرين اثنين، أولهما أنه يتكون من منهجية واضحة المعالم في قواعد الاستنباط ومصادر التشريع وضوابط الترجيح... إلخ. وثانيهما أنه يشمل فتاوى لصاحبه في جميع الأبواب المطروقة في عهده.

أما الشق الأول فقد عمل العديد من العلماء والباحثين على محاولة استكشاف المناهج الاجتهادية لكثير من علماء الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ولهم في ذلك محاولات مشكورة. لكن فيما يتعلق بالشق الآخر فإنه لم يُنقل عن أي صحابي فتاوى وأقوال في جميع أبواب الاجتهاد المطروقة في وقتهم[٢]. ولذلك فإن الدعوة لتقليد مذاهب الفقهاء لا توضع بمقابل الدعوة لتقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، بل هي فقط لأن عند الأئمة وفي مذاهبهم إجابات عن كل ما طرق من أبواب الاجتهاد في وقتهم، ولم يؤثر ذلك عن الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وهذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن المذاهب المعروفة قد خُدِمت شرحاً وتنقيحاً وتعليقاً كما لم تُخدم بقية المذاهب، كما أنه قد عُرِفت مصادر وأصول أقوالهم وأدلتها على وجه التفصيل بشكل لا يوجد له مثيل لبقية المجتهدين من صحابة (رضي اللَّه عنهم) أو من غيرهم، حيث وَضُحَت الضوابطُ التي وضعها الفقهاء بشكل أكثر جلاء، خاصة من جهة كونها وُضعت كقواعد معرفية ضمن إطار منهج معرفي إسلامي لضمان فهم علمي مؤصل وسليم للشريعة وأصولها وضوابطها، بحيث لا يلحقه التشويه أو يعتريه الخلل كما حصل لتشريعات من سبقنا من الأمم من تحريف

= ج٤ ص٣٥٤. ويقول الناقل في تحقيق ذلك أيضاً: «... حاصل هذا أنه امتنع تقليد غير هؤلاء الأئمة ـ ولو كان من أئمة الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ـ لتعذر نقل حقيقة مذهبهم ـ أي مذهب الصحابي ـ أو عدم ثبوته حق الثبوت، لا لأنه لا يُقَلَّد» انظر أيضاً: ابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير. ج٤ ص٣٥٤.

(١) انظر: ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧٣.

(٢) ومعروف أهمية الاطلاع على ذلك، إذ من خلال مجموع فتاوى المجتهد في كافة الأبواب المطروقة في وقته يمكن لمن بعده من العلماء أن يستنبطوا أصوله الفقهية وقواعده التشريعية إن لم يكن دَوَّنَها. ومعروف أن أتباع الإمام أبي حنيفة مثلاً، قد استطاعوا الوقوف على أصوله وقواعده وضوابطه التشريعية بمثل ذلك. انظر: خلاف، الشيخ عبد الوهاب. علم أصول الفقه. ص١٨. وأبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص١٨ وما بعدها.

وزيغ قد دخلها، خاصة بعد توسع دائرة الفتح الإسلامي ودخول أهل الديانات الأخرى فيه، وقد كانت لهم مناهجهم وتشريعاتهم التي قد يتسلل بعض منها إلى تشريعات الديانة الجديدة التي دخلوا فيها إن لم تُحَدَّدْ قواعدها وضوابطها. وأيضاً مع انتشار الزندقة والنفاق ومقولات الشبهات. وهذا ما لم يكن له كبير الأثر في عهد الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وبالتالي لم تكن الحاجة ملحة عند مجتهديهم لتأصيل كل منهم لمناهجه الاجتهادية ولتوضيح أصولها، وإن ورد بعض منها متفرقاً في جنبات فتاويهم (رضي اللَّه عنهم)[١].

بناء عليه، لو أن بقية المذاهب المنقرضة ما اندرست، ونُقلت إلينا لما كان من مانع من تقليدها، ولذلك كثيراً ما يعود العلماء المتأخرون والمعاصرون إلى ما بقي محفوظاً منها، يستنبطون منه، ويستشهدون به، توثيقاً لما يذهبون إليه في فتاواهم وترجيحاتهم.

ومثل ذلك أو أكثر يقال في تقليد مذاهب وأقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، إذ لو أثر مذهب تام المعالم لأي منهم، كان الأولى تقليده ـ كما ذكر قبلاً ـ لكن ذلك لم يحدث، وأما ما نقل عنهم متفرقاً فيجوز تقليدهم فيه، وخاصة إذا تبينت ضوابطه، ونقل إلينا بتجرد[٢].

وبالتالي فإننا لسنا بصدد التعامل مع مذاهب الفقهاء على أنها بمقابل مذاهب الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، بل هي مذاهب متكاملة المعالم بمقابل ما يمكن أن نطلق عليه مذاهب ناقصة، ولو كانت لصحابي. فإن العمل بالمتكامل أجدى من الناحية المنهجية من العمل بالناقص، لأنه يحتاج إلى استكمال من غيره، وإن كان ذلك لا يشكل عائقاً إطلاقاً أمام أهمية اتباع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) فيما أثر عنهم، ولو كان متناثراً.

وأخيراً لو حدث فَرَضَاً أن نهض جهد لعالِم أو أكثر في استقراء وجمع آراء وفتاوى صحابي أو أكثر بحيث يمكن أن يتبيَّن في ذلك ملامح مذهب لأي من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) فإن العمل بهذا المذهب يكون محموداً أو له الحظوة في التقليد والاتباع. كما أنه من الأهمية بمكان أن تدفع المراكز العلمية والبحثية الإسلامية باتجاه استكشاف مذاهب للصحابة إن كان ذلك موجوداً أو منقولاً متناثراً.

---

(١) انظر في هذا: البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ـ دار الفكر. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م. ص٣٢ وما بعدها.

(٢) لا يصح أن يقال هنا: ما قبل المذاهب بماذا كان يتعبد الناس ولم تكن توجد مذاهب؟ فهذا دليل على عدم الحاجة إليها! لأن المذاهب في أصلها هي عبارة عن مناهج (كما سبق بيانه) وهي كانت موجودة منذ بداية التشريع الإسلامي. لكن ما حصل من قِبَلِ الفقهاء هو تظهير هذه المناهج وبلورتها في أطر واضحة المعالم والحدود.

موقع قول الصحابة من المنظومة الاجتهادية: وهو أمر لا بد من بيانه بعد إيضاح الضوابط الآنفة التي كان من الضرورة بيانها من أجل فهم سليم للعلاقة المنهجية بين قول الصحابي وقول الفقيه، ومن أجل فهم رشيد أيضاً لموضوع تقليد الصحابي، والذي عَبَّرَ عنه علماء الأصول بمُسميات متعددة منها قولهم (مذهب الصحابي). فما هو حكم الأخذ به؟

ذهب العلماء في ذلك مذاهب متعددة هي:

١ ـ إنه حجة شرعية[1]، ويقدم على القياس. وممن قال بذلك أئمة الحنفية اتباعاً لإمامهم، ونُقل عن الإمام مالك (ت١٧٩هـ) مثل ذلك أيضاً، والإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) في قول له، والإمام أحمد (ت٢٤١هـ) في رواية عنه وهي الراجحة في مذهبه.

٢ ـ إنه ليس بحجة على الإطلاق، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والشافعي في قول آخر، ورجحه أغلب الشافعية. وأحمد في رواية أخرى عنه. واختاره قلة من الحنفية وعلى رأسهم الإمام الكرخي[2]، وكذلك أيضاً بعض متأخري المالكية. وابن حزم (ت٤٥٦هـ) بناء على أنه لا يجيز تقليد أحد لا من صحابة ولا من غيرهم[3].

---

(١) المراد بالحجية أن يكون مذهب الصحابي دليلاً شرعياً بذاته، لا أنه مجرد قول لمجتهد وهو صحابي يجوز أن نتبعه أو أن نتخير ونتبع غيره.

(٢) هو عبيد اللَّه بن الحسين بن دَلَّال الكرخي، أبو الحسن البغدادي، الشيخ الإمام الزاهد مفتي العراق، الفقيه الحنفي. سمع من إسماعيل بن إسحاق القاضي ومحمد بن الحضرمي. وأخذ الفقه عن أبي سعيد البردعي عن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة عن أبيه عن جده. وأخذ عنه أبو عمر بن حيويه والعلامة أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي وأبو القاسم علي بن محمد التنوخي وأبو علي الشاشي وأبو الحسن القدوري وغيرهم... انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشر تلامذته في البلاد، واشتهر اسمه وذاع صيته. كان من العلماء العباد، ذا تهجد وأوراد، وجدٍّ على الفقر والحاجة، وزُهْدٍ تام، ووَقْعٍ في النفوس. وكان فيه شيء من الاعتزال رحمه اللَّه. ولد في الكرخ سنة ٢٦٠هـ. وتوفي في بغداد سنة ٣٤٠هـ. من مصنفاته (رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية) و(شرح الجامع الصغير) و(شرح الجامع الكبير). انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٥ ص٤٢٦. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٩٣.

(٣) انظر تفاصيل ذلك في العديد من الكتب الأصولية، ومنها: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج١ ص١٣٥. والأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى الأصول. ومعه شرح البدخشي (منهاج العقول). مصر. مطبعة صبيح. ج٣ ص١٧٣. والآمدي. الأحكام. ج٤ ص٣٨٥. ومنلا خسرو، محمد بن فراموز. مرآة الأصول في شرح مرقاة الأصول، ومعه حاشية الإزميري. مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي. ١٣٠٢هـ. =

٣ ـ وقال بعضهم: إنه حجة إذا انضم إليه القياس، فيقدم على قول الصحابي الذي لا يعضده القياس، وهو ظاهر المذهب الشافعي الجديد. وقال آخرون: إنه حجة إذا خالف القياس، لأنه لا بد من وجود داع عند الصحابي دعاه إلى ترك القياس، ويكون هذا الداعي المعتبر خبراً[١].

لكن يبدو أن الآراء المختلفة في ذلك ترجع إلى مذهبين، وهما اللذان ذكرا في البندين الأولين والمختلفان بين نافٍ ومثبتٍ، وإن كان الفقهاء كلهم متفقين على الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي أو الاجتهاد فيه، لأنه يكون من قبيل الخبر التوقيفي ـ كما سلف بيانه ـ، أو فيما أجمع عليه الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، أو مما لا يُعرف له مخالف، كما ورد في توريث الجدات السدس[٢]. أما الاختلاف في حجية مذهب الصحابي فهو فيما يصدر عن اجتهاد خاص منهم (رضي اللَّه عنهم).

أدلة النفاة: استدل النفاة بقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، فاللَّه سبحانه يأمر أولي الأبصار بالاعتبار ـ وهو شكل من أشكال الاجتهاد ـ، وهو ينافي التقليد. فلا بد لكل عالم مجتهد أن يجتهد بالقياس ـ أو بغيره ـ، ويقدم اجتهاده ـ وخاصة إذا بني على القياس ـ يقدمه على تقليد الصحابة (رضي اللَّه عنهم) بحسب منطوق الآية.

واستدلوا أيضاً بإجماع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على جواز مخالفة أي منهم للآخر، فلو كان حجة فكيف يجيزون ذلك؟

واستدلوا أيضاً بأن الصحابي إن اجتهد، يجوز في اجتهاده الخطأ أو السهو، فلا يجب على من جاء بعدُ أن يتبعه في اجتهاده على وجه الإلزام كحجة شرعية لا كاجتهاد.

واستدلوا أيضاً بأن مِن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) من كان يُقِرُّ تابعياً على اجتهاده، وكان للتابعين أحياناً آراء تخالف مذهب الصحابي. فلو كان مذهبه حجة على غيره لما ساغ للتابعي أن يخالفه في اجتهاده، ولأنكر عليه الصحابي في مخالفته لقوله. ومثال ذلك رد شريح القاضي[٣] (التابعي) على علي (رضي اللَّه عنه) رأيه في جواز شهادة الابن لأبيه

= ج٢ ص٢٥٠. والنسفي. كشف الأسرار. ج٢ ص١٧٢ وما بعدها. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ١٣٥. وابن القيم. أعلام الموقعين. ج٤ ص١٢٠. وغيرها. . .

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٨٥٢.

(٢) نفس المصدر. ج٢ ص٨٥٠.

(٣) هو شريح القاضي ابن الحارث بن قيس بن الجهم الكندي، أبو أمية. من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الإسلام. أصله من اليمن، ولي قضاء الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية، واستعفى من أيام الحجاج، فأعفاه سنة ٧٧هـ. كان ثقة في الحديث مأموناً في القضاء، له باع في =

ونزول ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) عند رأي مسروق (التابعي) في إحدى مسائل النذر[١].

أدلة المثبتين: أما المثبتون فاستدلوا على حجية مذهب الصحابي بأن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) هم أقرب الناس إلى النبي ﷺ، فقد شاهدوا التنزيل، ولهم من الإخلاص والعقل والاتباع للهدي النبوي والسليقة ومعاينة الوقائع وبركة الصحبة ما يجعلهم أقدر على معرفة مرامي الشرع، ويكون كلامهم أجدر بالاتباع.

واستدلوا أيضاً باحتمال أن تكون آراؤهم سنة نبوية، فإنهم كثيراً ما كانوا يذكرون الأحكام التي بَيَّنَها لهم النبي ﷺ من غير أن يُسنِدوها إليه.

واستدلوا أيضاً بأن قولهم لو كان قياساً أو اجتهاداً، فالاحتياط اتباع رأيهم لأن النبي ﷺ قال: «**خير القرون قرني الذي أنا فيهم** ...»[٢]. ولأن رأي أحدهم قد يكون مُجمَعاً عليه منهم، إذ لو وُجد رأي مخالف لعرفه العلماء الذين تتبعوا آثارهم. وإذا أُثِرَ عن بعضهم رأيٌ وأُثِرَ عن بعضٍ آخر رأيٌ يخالفه، فالخروج عن مجموع آرائهم خروج على جمعهم، وذلك مردود[٣].

مناقشة كل فريق لأدلة الفريق الآخر: فَنَّدَ كُلٌّ من أصحاب الرأيين أدلةَ الرأي الآخر. فرد النفاة بأن قرب الصحابة (رضي اللَّه عنهم) من النبي ﷺ لا يلزم بوجوب اتباع أقوالهم (رضي اللَّه عنهم)، وبأن الخيرية التي كانت لهم تلحق بها خيرية عصر التابعين ـ وإن كان بتفاوت، وبالتالي فإن الاستدلال بالخيرية يتأتى أيضاً للتابعين، ومع ذلك فإن مذهب التابعي ليس بحجة ولا بملزم، أما أن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) يجوز أن يكون لهم تأثير في الحجة لمجرد كونهم صحابة، فهذا غير صحيح.

وردوا بأن احتمال أن تكون آراء الصحابة (رضي اللَّه عنهم) سنة نبوية، بأنها يمكن أن تكون قولاً لصحابي من عنده، ومتى وجد الاحتمال بطل الاستدلال[٤].

وأما المثبتون فردوا بأن قوله سبحانه: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] حجة في إثبات القياس كدليل على العموم، وليست حجة على رد قول الصحابي، بل ويمكن الجمع بينهما بأخذ ما يترجح منهما في كل مسألة.

وردوا على إجماع الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على جواز مخالفتهم لبعضهم البعض بأنه دليل للنفاة على عدم حجة مذهب أي من الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، بأنه مردود

= الأدب والشعر، وهو من مشاهير التابعين. عَمَّرَ طويلاً ومات بالكوفة سنة ٧٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٤ ص١٠٠. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٦١.

(١) النسفي. كشف الأسرار. ج٢ ص١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الرابع.

(٣) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢١٣.

(٤) انظر في هذه الردود: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٨٥٦ ـ ٨٥٧.

أصلاً، لأن الموضوع يتعلق بكون مذهب الصحابي حجة على من بعده من التابعين ومن تلاهم، وليس حجة على مجتهدي الصحابة (رضي اللَّه عنهم) تجاه بعضهم البعض!![١].

الخلاصة: بالإجمال فإن مذهب الصحابي مسألة خلافية بين العلماء. وإذا لم يكن الترجيح بين الرأيين المختلفين فيها ممكناً على وجه اليقين، بأن تكون أقوال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) حجة شرعية لا يجوز الخروج عنها إن وجدت أم لا[٢]، إلا أن هذا لا ينفي أن وجود سابقة لرأيِ صحابيٍّ في موضوعٍ ما يقتضي ترجيحَ الاجتهاد الذي يوافق رأي الصحابي[٣]. فشرف الصحبة ومشاهدة وقائع التنزيل ومعاينة أسباب ورود الأحاديث ومعايشة مفاصل سيرة النبي المصطفى ﷺ، يعطي قولهم (رضي اللَّه عنهم) الأفضلية والأولوية بالاتباع؛ وإن كان ذلك دون الحجية القاطعة، وبالتالي فكما أن الأفضلية والأولوية إذا خالف قولُ الفقيه قولَ الصحابي هي لقول الصحابي عموماً، ويكون الأخذ عندها بقول الفقيه ممكناً وجائزاً. لكن على وجه الخصوص فما كان دليله أقوى في أي مسألة مطروحة ـ إذا ما تبين ـ فالأَوْلى فيها اتباع الدليل الراجح سواء أوافق قول الصحابي أم قول الفقيه. لذا فإن قول الصحابي لا يعتبر حجة شرعية قاطعة بمقابل قول الفقيه، واللَّه تعالى أعلم.

قراءة في الدافع الرابع لهذه المنهجية[٤]، وهو القائل بالتخوف من الإيغال في دور العقل في تفسير النصوص كيلا يفقدها معانيها الأصلية أو يخرج بها عن دائرة الصواب والحق: وهنا نتساءل: هل إن خفنا من تجاوز العقل لحدوده الطبيعية التي منحها له الشارع، نمنعه من أداء دوره في فهم الشريعة؟ وكيف نتجرأ على منعه من الدور الذي أعطاه إياه الشارع؟

بل إن التمسك بالنصوص يُعتبر المنطلق لإعمال العقل والرأي في فهم الشريعة، لكن دون أن يشتط في ذلك، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ [محمد: ٢٤]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقد

---

(١) انظر في هذه الردود: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢١٤ وما بعدها. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٨٥٤ ـ ٨٥٧.

(٢) نظراً لقوة رد النفاة على أدلة المثبتين، وتفنيدهم القوي لها، واللَّه أعلم.

(٣) انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٤ ص١٢٠ وما بعدها.

(٤) وهي منهجية الخروج على مذاهب الأئمة السابقين... إلخ. إذ لا زلنا في سياق دراستها ومناقشتها. هذا ويلاحظ هنا أننا انتقلنا مباشرة من الدافع الثاني إلى الرابع دون الوقوف عند الدافع الثالث. فقد سبقت الإشارة إلى أن بعض دوافع هذه المنهجية سيرد تفنيده متفرقاً في طيات هذا الفصل. وقد عنيت بذلك الدافع الثالث هذا، وسيتبين ذلك للقارئ بعد صفحات قليلة فقط.

هدى القرآن أتباعه إلى جواز إعمال العقل والرأي بشروط(١)، فكان الأقوم أن نفعله. ولذلك فقد اتفق علماء الأصول على العمل بجملة من المصادر التشريعية التي هي عبارة عن إعمال العقل في فهم النصوص والاستنباط منها ولم يخالف في ذلك أحد من الجمهور، ومن ذلك عملهم بالقياس مثلاً والذي هو من أوسع أبواب الاجتهاد.

إن من حق كل غيور على الدين أن يخاف من إيغال العقل في تفسير النصوص، وأن يُبالِغَ العقلُ والرأيُ في ذلك حتى يُخرِجَها عن معانيها الأصلية التي وُضعت لها. لكن التخوف شيء، ومنعه من أداء دوره المشروع شيء آخر. فالتخوف هذا، ـ والذي قد يكون مصدره الحرص على حدود الدين من الاختراق ـ أمر جِبِلِّيٌّ مركوز في فطرة المؤمنين، أما المنع هنا فإنه عمل تشريعي، والتشريع لا يكون إلا بدليل، والأدلة جاءت بجواز إعمال الرأي والعقل، لا بإهمالهما(٢)، لكن وضعت لذلك ضوابط وشروط. لذا فلا بأس من مصاحبة هذا التخوف في قراءة هذه الضوابط والشروط التي استقرأها الفقهاء من مفردات الشريعة ومفاهيمها، لكن بعد اتضاح هذه الضوابط والشروط لا يصح أن يبقى لهذا التخوف أثر على دور العقل في موضعه الطبيعي، لأن لا مكان للخوف على الشريعة من ضوابط الشريعة نفسها طالما كان المجتهد يلتزمها عند إعمال الرأي والعقل في فهم النص. فلا يصح والحالة هذه أن نُضَيِّقَ فيما وسَّعه اللّٰه علينا.

دور عصمة الأمة وإجماعها اليقيني في تصويب أو تخطئة هذه المنهجية(٣): إن الأخذ بهذه المنهجية يحمل في طياته مخالفة لعصمة الأمة المسلمة، إذ أنه في الحكم على خطأ الأخذ بمذاهب وآراء العلماء السابقين من أهل الاجتهاد، وعلى إنزال مناهجهم العلمية منزل الاعتبار، حكم بالخطأ على الأمة التي مارست ذلك وتدينت لباريها سبحانه وتعبدته بكثير من فتاويهم واجتهاداتهم طوال قرون عدة. والذي نعنيه بالإجماع ليس الإجماع الأصولي فحسب، بل هو عبارة عن الاتجاه العقلي والنفسي، الاعتقادي والسلوكي، الفكري والمنهجي للأمة، والذي توارثته خلال القرون، وتلقاه أبناؤها خلفاً عن سلف، والأبناء عن الآباء، حتى أصبح هذا الموروث بكُلِّيته جزءاً لا يتجزأ من كيان الأمة ومعالمها وبنيتها، لا تنفصل عنه ولا ينفصل عنها، بل لا يجوز أن ينفصلا، لا منطقاً ولا شرعاً.

---

(١) وهذه الشروط تجدها بشكل عام مفصلة في أبواب علم أصول الفقه التي تبين ضوابط الاجتهاد بالرأي.

(٢) وهما يرِدان هنا بمعنى واحد طبعاً.

(٣) وهي منهجية الخروج على مذاهب الأئمة السابقين... إلخ. إذ لا زلنا في سياق دراستها ومناقشتها.

وحتى لا يظن البعض أننا بهذا نخلط بين الثمين وغث التقاليد والأعراف التي قد يخالف بعضُها شريعةَ اللَّه، نقول: إن هذه المواضع الإجماعية المقصودة هي التي تجسد الوحدة الاعتقادية والفكرية والشعورية والسلوكية للأمة، وتجعل من المسلمين أمة واحدة، كما يريد المولى، لا أمماً شتى، كما يريد لها الأعداء.

ومن أهم الأسس التي تقوم عليها هذه الأمور الإجماعية للأمة أن محمداً ﷺ هو خاتم النبيين، وأن رسالته هي خاتمة الرسالات السماوية[١]، وأن أمته هي خير الأمم والشهيدة عليها[٢]. ومن أجل ذلك تكفل اللَّه تعالى ببقاء هذا الدين وببقاء مصادره محفوظة[٣]، وبقاء أمته قائمة عليه، والتزامها منهج الحق إلى أن يأتي أمر اللَّه.

ولقد ورد من النصوص ما يؤكد استمرار هذه الأمة وبقاءها البقاء المادي والبقاء المعنوي، ومن المادي قوله ﷺ: «**سألت ربي ثلاثاً. فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة. سألت ربي أن لا يهلك أمتي بما أهلك به الأمم قبلنا فأعطانيها. وسألت ربي عز وجل ألا يسلط عليها عدواً يستأصل شأفتها . . .**»[٤].

وفي البقاء المعنوي واستمرارها على الحق، واستمرار الحق فيها، وظهوره من خلالها قوله ﷺ: «**لا تزال طائفة من هذه الأمة قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم كذلك**»[٥]، ومنه أيضاً الأحاديث التي أخبرت أن اللَّه لا يجمع الأمة على ضلالة ومنها قوله ﷺ: «**إن اللَّه لا يجمع أمتي على ضلالة**»[٦] وكذلك قوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللَّه حسن**»[٧]. كما أيد هذه الحقيقة العلمية التاريخية

---

(١) قال تعالى في ذلك: ﴿**ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول اللَّه وخاتم النبيين**﴾ [الأحزاب: ٤٠].

(٢) قال تعالى في ذلك: ﴿**وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس**﴾ [البقرة: ١٤٣].

(٣) قال تعالى في ذلك: ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾ [الحجر: ٩].

(٤) أخرج الترمذي في سننه بنحوه. كتاب الفتن (٣٤)، باب ما جاء في سؤال النبي ﷺ ثلاثاً في أمته (١٤)، حديث رقم (٢١٧٥). وقال: حديث حسن غريب صحيح. والنسائي في سننه. كتاب قيام الليل (٢٠)، باب إحياء الليل (١٦)، حديث رقم (١٦٣٤). وأحمد في المسند. ج٥ ص١٠٨ ـ ١٠٩.

(٥) سبق تخريجه في هذا الفصل. وورد بلفظ قريب عند البخاري: «**ولا تزال هذه الأمة ظاهرين على من خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم ظاهرون**».

(٦) أخرجه الترمذي في السنن. كتاب الفتن (٣١)، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٧)، حديث رقم (٢١٦٧). وأخرج ابن ماجة بنحوه في السنن. كتاب الفتن (٣٦)، باب ما جاء في السواد الأعظم (٨)، حديث رقم (٣٩٥٠). قال الهيتمي: رجاله رجال الصحاح خلا علي بن إسحاق السلمي وهو ثقة.

(٧) أخرجه الحاكم في المستدرك. ج٣ ص٨٣. وأحمد في مسنده. ج١ ص٣٧٩. قال الشيخ أحمد =

الدينية الثابتة والقائلة بعصمة الأمة في منهجيتها وعباداتها من الضلالة نصوص عدة منها قوله ﷺ: «**يد اللَّه مع الجماعة**»[١]، وقوله أيضاً ﷺ: «**من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلة**»[٢]، وغيرها من النصوص. . . هذا والراجح عند أهل العلم أن الجماعة المسلمة التي أُمِرْنا بلزومها تتمثل بكيانٍ وبِأَتْبَاعٍ ومنهج[٣]، والكيان يتحقق بأفراده، أما المنهج الذي يكونون عليه فهو ما كان عليه النبي ﷺ والصحابة والتابعون وأهل العلم والاجتهاد والفضل ممن يلحق بهم إلى أن يأتي أمر اللَّه.

نعم قد يضل بعض أفراد الأمة، وقد يزل بعض علمائها، وتنحرف بعض طوائفها، ولكن بحسب الوعد الإلٰهي والإخبار النبوي عنه يستحيل أن تضل كلها، وأن تخطئ طريق الصواب جميعاً وتستمر عليه ردحاً من الزمن ولا تجد من أهل العلم من يردها إلى الحق أو يصوب لها خطأ ويهديها سواء السبيل[٤].

هذا وإن من المرتكزات الأساسية التي قامت وتقوم عليها بنية الفكر العلمي والمنهجي للأمة، التزامها بالإجمال بفتاوى علماء الصحابة وعلماء التابعين وعلماء

= شاكر في تعليقه على المسند: إسناده صحيح. انظر: ج٥ ص٢١١. وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله موثقون.

(١) أخرجه الترمذي في سننه مرفوعاً. كتاب الفتن (٣١)، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٧)، حديث رقم (٢١٦٦). وقال: حديث حسن غريب. والنسائي في السنن عن عرفجة بن شريح الأشجعي مرفوعاً أيضاً. كتاب تحريم الدم (٣٨)، باب قتل من فارق الجماعة. . . (٦)، حديث رقم (٤٠٢٧) وهو جزء حديث عنده. والحاكم في المستدرك. كتاب العلم. ج١ ص١١٥.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الفتن (٩٢)، باب قول النبي ﷺ: «سترون بعدي أموراً تنكرونها» (٢)، حديث رقم (٧٠٥٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (١٣)، حديث رقم (٥٥ ـ ١٨٤٩). والحاكم في المستدرك ج١ ص٩١١.

(٣) سيأتي بيان وتفصيل ذلك في الباب الثالث الفصل الأول.

(٤) أما أن يستدل البعض على نقض هذا المفهوم بناء على ما قد يظهر له من حديث المصطفى ﷺ: «**إن اللَّه لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور العلماء، بل يقبضه بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا**» والحديث سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الثاني. بأن ذلك يعني إمكانية تحقق خلو الأرض من العلماء، فذلك مردود، لأن ذلك لو صح لناقض النصوص الأخرى القائلة باستمرار أهل الحق إلى أن يأتي أمر اللَّه، ولا بد لاستمرارهم من ضرورة وجود أهل العلم ـ الذين يبينون الحق ـ بين ظهرانيهم. أما محمل هذا الحديث فإنه يمكن أن يحمل على بقعة من الأرض دون غيرها. أو أنه قد يكون صورة من صور المبالغة التي تنبئ عن زمن يقل فيه العلماء ويكثر فيه دعاة الجهل والبغي. . . إلخ. أو أن ذلك يكون في آخر الزمان. انظر: الخن، الدكتور مصطفى سعيد. الدكتور مصطفى البغا وغيرهما. . . نزهة المتقين بشرح رياض الصالحين. ج٢ ص٩٥٨. بتصرف.

العصور اللاحقة الذين تلقتهم الأمة بالقبول ـ وليس الذين تتلقاهم في انفراداتهم أو شواذاتهم مجموعة أو فئة أو طائفة من الأمة بالقبول، وهم منبوذون من أهل العلم بالإجمال سالفاً عن سالف ـ وسواء أكانت هذه الفتاوى متفرقة أم مجموعة في مذاهب محددة الأطر والمعالم. وبالتالي كان الخروج عن هذه المنهجية، ورفض نتاجهم بالإجمال تفريطاً بما لا يجوز التفريط به، لأنه تفريط بمنهج الجماعة المسلمة، كما كان خروجاً عن عصمة الأمة التي كان من ضوابط عصمتها الاهتداء بهدي الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وخاصة مِنْ سَلَفِ هذه الأمة وخير قرونها الذين أثنى عليهم الرسول الكريم ﷺ، وإن أغلب المجتهدين الكبار أصحاب المذاهب كانوا من أهل هذه القرون أو قريباً منها.

وليس المراد بما ندعو إليه ضرورة أو وجوب التزام مذهب من المذاهب، وأن الخروج عن ذلك هو خروج عن عصمة الأمة التي نتكلم عنها، أو أن أي مذهب من المذاهب كله صحيح جملة وتفصيلاً، أو أن الآراء السابقة لا يُرَدُّ على أي منها علمياً ولا تناقَش منهجياً، إطلاقاً. بل كل ما نقوله هنا: إن إجماع الأمة قد وقع على تلقيها لفتاوى أو ما وجد من مذاهب لعلماء الصحابة والتابعين والمجتهدين من بعدهم، تلقتها بالقبول على الوجه الإجمالي، وليس بالضرورة أن يكون ذلك على الوجه التفصيلي، كما تلقت الأمة بالقبول فكرة ومبدأ وجود علماء يجتهدون ويُفَرِّعون، ويُقَعِّدون ويُؤَصِّلون، ويستنبطون.. إلخ، وإن أهل العلم لم يَخْرُجوا عن ذلك، وإن الأمة قد تعبدت ربها قروناً عدة باجتهادات كل هؤلاء الرهط، لذا كان القول واضحاً بأن من يُخَطِّئُ المذاهبَ والأخذ بها جملة وتفصيلاً، أو يفرط بها ويدعو إلى الخروج عن ميراثها بناء عليه[1]، إنما هو في ذلك يحكم بضلالة الأمة طوال قرون ولفترة استمرت على أقل تقدير منذ القرن الثالث الهجري إلى اليوم، فهل يعقل أن تكون أمة العدالة والإسلام المشهود لها بالخيرية، بعيدة عن أمر ربها طوال هذه المدة وهي المدعوة لأن تدعو الناس لأن ينزلوا على ما هي عليه، بل هو ما دُعيت إليه سائر الأمم لأن تتبعه وتلتزمه؟

---

(١) حتى ولو ادعى هؤلاء أنهم يَدْعون إلى ذلك لإخراج المسلمين من ويلات التفرق التي جرَّها عليهم التمذهب، أو بالأحرى التعصب له في بعض الفترات الزمنية، لكن كما سبق وذكرنا فإن إصلاح هذا الخلل لا يكون بإلغاء الأصل الذي هو هنا وجود المذاهب أو الفتاوى المتفرقة لأهل العلم والاجتهاد السابقين، بل يكون بمحاربة التعصب نفسه، والعمل على إزالة مبرراته، خاصة وأن التمذهب لم يكن ملازماً أبداً للتعصب والفرقة، فهما ليسا صنواناً. انظر: الخفيف، الشيخ علي. أسباب اختلاف الفقهاء. ص٨. وحوى، الشيخ سعيد. جولات في الفقهين الكبير والأكبر. ص١٣٧ ـ ١٣٨.

إن هذا المفهوم يعني تفريغ العديد من النصوص القرآنية والنبوية التي شهدت لهذه الأمة بالشهود على سائر الأمم وبالخيرية، والتي دعت سائر الأمم إلى السير في ركاب ما هي عليه من الحق، إنه يعني تفريغها من مضمونها ومعناها سائر هذه القرون الطوال، فهل هذا يصح منطقاً وشرعاً؟ بل إن من يفعل ذلك يكون خارجاً عن عصمة الأمة التي لا يمكن أن تكون أخطأت طوال الجزء الأكبر من حياتها العلمية.

نعم قد يمكن إعادة النظر في بعض الآراء العلمية أو الكثير منها إذا ما تغيرت حيثياتها وظروفها، ولكن ليس على قاعدة الرفض المبدئي لإجمالي آراء العلماء السابقين، بل على قاعدة تغير الظروف التي دعت لبعض الفتاوى السابقة فتغير الحكم بناء على ذلك، أو على ضوء الاجتهاد من أهل كل عصر بما يناسب حالهم وزمانهم، وهذا لا نعده مباحاً فقط، بل إنه واجب على أهل العلم في كل عصر. كما ولا بد من مناقشة ورد الآراء الشاذة، ولكن نحصر رفضنا فيما شذ، ولا نعممه ونتخذه وسيلة ليطال كافة ما أثر من مذاهب وأقوال السالفين بحجة الخروج بالمسلمين من الشوائب والشواذات التي علقت بتراثهم جراء المذهبية والنزاعات التي لحقت بالأمة بناء على التعصب[١]. وقد يمكن إعادة قراءة بعض الفتاوى السابقة بناء على الترجيح في الأدلة الواردة فيها، ولكن ليس على قاعدة:

وإنــي وإن كــنــت الأخــيــرَ زَمَــانُــهُ   لآتٍ بــمــا لــم تــســتــطــعــه الأوائــلُ

بل على قاعدة الإذعان للدليل الأرجح وأولوية اتباعه. وقد يَرُدُّ عالمٌ لاحق ـ لا متفيهق أو مقحم نفسه فيما ليس هو أهلاً له ـ على عالم سابق، ولكن ليس على قاعدة التشهير به أو النيل من شخصه أو تحقير آرائه، بل على قاعدة تبيان الحقيقة والمناقشة العلمية والموضوعية، وتصويب أو تخطئة الآراء دون تجريح الأشخاص... إلخ.

وباختصار فإن ما ننكره هو الشذوذ عن (سبيل المؤمنين) المتمثل بـ (إجماع الأمة وعصمتها)، واتهامها بأنها عندما التزمت بفتاوى ومذاهب من سبق، وعملت بها أغلب فترات عمرها، تكون قد (اجتمعت على ضلالة). ذلك لأن هذا المفهوم الخطير يشكل مدخلاً لهدم سور ثوابت الأمة وما تلقته بالقبول عملاً واعتقاداً، بحيث يجعلها أمة مفقودة الثوابت مُضَيِّعَة لأغلب مُسَلَّماتها، ويمهد بذلك سواء عن حسن نية أو عن سوئها لخلو الميدان لمن يريد أن يتلاعب بالأحكام والتشريعات بما لا يرضي اللَّه ورسوله. ولذلك قلنا بأن من يخرج عن مجموع فتاوى ومذاهب أئمة الهدى فقد شذ عما توافقت عليه الأمة.

---

(١) فيما يذكر هنا تفنيد للدافع الثالث من المحاور التي تقوم عليها هذه المنهجية، والذي ورد في الصفحة رقم (١٧٦) من هذا الفصل.

لكن هذا لا يعني حصر الالتزام ببعض المذاهب السابقة دون بعض، بل كل ما صح نسبته لإمام من أئمة الهدى المجتهدين من صحابي أو تابعي أو ممن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وكان قوله قائماً على دليل معتبر، ولم يناقض بما هو أقوى منه جاز اتباعه.

شبهة ورد حول فرض المذهبية قسراً على الناس:

أما لماذا انتشر التقليد، وانحصر بمذاهب دون أخرى، فإن لذلك أسباباً موضوعية في أغلبها(١)، ومن أهمها:

١ ـ وجود التلاميذ النجباء(٢) لأصحاب المذاهب، إذ لا يوجد سبب لأن تسري روح عالم من العلماء في أنفُس الجمهور أنفذ من أن يكون له تلاميذ ذوو قوة تأثروا بطريقته، وكان لهم عند الجمهور مكانة، فكان تأثرهم بطريقة الإمام يدعوهم إلى الإعجاب بها، وتدوين أقواله والدفاع عنها؛ وكانت مكانتهم عند الجمهور تدعوهم ـ أي الجمهور ـ للأخذ عنهم والعمل بفتواهم، وهو ـ الجمهور ـ مضطر لأن يكون له أئمة يضع فيهم ثقته، ويتلقى عنهم الفتاوى وأحكام الشريعة. فقد وُفِّقَ هؤلاء الأئمة المشهورون الذين بقيت مذاهبهم إلى أن يكون لهم تلاميذ ارتفع شأنهم وعلا كعبهم بين الناس وأبانوا حجتهم، فدونوا ما تلقوه عن إمامهم من الأحكام وبثوها بين الناس الذين اتَّبَعُوها ثقة منهم بمن يفتونهم. هذا ولما تأصلت الثقة في قلوب الناس بهؤلاء الأئمة وتلاميذهم، كان من الصعب بعد ذلك أن يقوم قائم بمذهب جديد يدعو الناس إلى اتباعه، لأن العوام بعد ذلك يتعاملون معه وكأنه بذلك خارج عن الجماعة، ولا ننسى أيضاً ما يكيده به نظراؤه إذا تنبه عامل الحسد وهو عامل لم تخب ناره في عصر من العصور، فيرى الفقيه الذي سَمَتْ نفسُهُ إلى الاجتهاد ألا يظهر بهذا الملبس، بل يكتفي أن يكون مجتهد مذهبٍ أو مجتهداً منتسباً... إلخ(٣).

٢ ـ تَوَسُّدُ سُدَّةِ القضاء: فقد كان الخلفاء ابتداءً يَختارون قضاتهم فيما مضى من الرجال الذين يتوسمون فيهم العلم بكتاب اللَّه وسنة نبيه، والقدرة على استنباط الأحكام منهما، ويَكِلُونَ إليهم الحكمَ بما يظهر لهم بناء على أدلة الشرع. وكان القضاة إذا

(١) وإن صَاحَبَ بعضها كما سيتبين أسبابٌ غير موضوعية.

(٢) وليس بالضرورة أن يكون التلاميذ هم المعاصرين للإمام فقط، بل نقصد بهم أيضاً الذين تتلمذوا على مذهبه من أهل العلم في العصور اللاحقة.

(٣) انظر: الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. ص٢٨٠ ـ ٢٨١. والسايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٧. وانظر في ذلك أيضاً: الدهلوي، حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٦٧.

لم يظهر لهم وجهُ الصواب في حادثة استشاروا من معهم في بلدهم من المفتين، وربما راسلوا خلفاءهم فأخذوا رأيهم في بعض المسائل. وكانت ثقة الناس ابتداءً بهؤلاء القضاة عظيمة. ولكن الحالة الاجتماعية تغيرت بامتداد الزمن، فَوُجِدَ من هؤلاء القضاة من لم يحافظ على هذه الثقة، أو وُجِدَ في بلدة مِنَ العلماء من كان له دخل في إضعافها بما كان يُظْهِرُ للمستفتين من خطأ قاضيهم. ولما قَلَّت ثقة الجمهور بالقاضي، ظهر منهم الميل لأن يكون مقيداً في قضائه بأحكام معروفة حتى لا يتيسر له الشذوذ، ليقضي مرة برأي مفت إذا وافق غرضه، ويقضي مرة أخرى برأي مفت يخالفه. ووافق ذلك أن دَوَّنَ أتباعُ المجتهدين ما تلقوه من الأحكام عن إمامهم، وشاعت المذاهب في الأمصار، فبدأ الناس يميلون إلى أن يكون قاضيهم ذا مذهب معروف يتبعه في قضائه ولا يحيد عنه، وأن يكون ذلك المذهب مما دُوِّنَ وعُرِفَ، ولما كانت بعض المذاهب قد عَمِلَ بعضُ أتباعها من العلماء على نشرها أكثر مما عمل أتباعُ غيرها على ذلك، ولما كانت بعض المذاهب قد نَشَطَ أتباعها في تدوينها أكثر من غيرها، فقد ساهم ذلك في أن يُفَضِّلَ بعضُ الخلفاء في اختيارهم للقضاة من أصحاب مذاهب دون أخرى، أو عملاً في فتاويهم بمذاهب دون أخرى، نظراً لأنها حظيت بأفضلية التدوين والحفظ، والانتشار بين الناس الذين سيقضي بينهم القاضي.

وكذلك أيضاً فقد هُيِّئَ لبعض المذاهب أن قام بعض السلاطين والحكام بنصرتها وقَصَرَ تولية القضاء على متبعي المذهب الذي يعتنقه السلطان، وذلك كما عمل مثلاً السلطان ابن سبكتكين(١)

(١) هو محمود بن سبكتكين الغزنوي، السلطان يمين الدولة أبو القاسم ابن الأمير ناصر الدولة أبو منصور، فاتح الهند وأحد كبار القادة. امتدت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور، وكانت عاصمته غزنة ـ من بلاد أفغانستان اليوم ـ وفيها كانت ولادته ووفاته. مات أبوه وخلف ثلاثة أولاد هم محمود وإسماعيل ونصر، تولى إسماعيل ـ وهو أكبرهم ـ أغلب ولايات أبيه لكنه كان ضعيفاً فتوافق محمود وشقيقه الأصغر نصر وعمهما على إقالة إسماعيل، وحصل لهم ذلك بعد سنتين من وفاة أبيه فاستولى على الإمارة وحبس أخاه في القصر وكرمه ولم يهنه، فأرسل إليه الخليفة العباسي خلعة السلطنة. قصد بلاد خراسان فاستلبها من أيدي السامانية، وصمد لقتال ملك الترك بما وراء النهر. وجعل دأبه غزو الهند مرة في كل عام، فافتتح بلاداً شاسعة منها، واستمر كذلك إلى أن أصيب بمرض عاناه مدة سنتين، لم يضطجع فيها على فراش، بل كان يتكئ جالساً حتى مات وهو كذلك، وخلال فتوحاته للهند استطاع أن يدمر صنم الهنادكة الذي كانوا يعتقدون أنه يحيي ويميت ويرزق، وكان بعضهم يعتقد أنه مناة وأنه نجا بنفسه من جزيرة العرب وانتقل إلى الهند عندما دخلت جزيرة العرب في الإسلام!!

هو تركي الأصل، مستعرب. كان حازماً صائباً في الرأي، يجالس العلماء ويناظرهم، وكان من أعيان الفقهاء فصيحاً بليغاً، لكن كانت عنده نزعة إلى آراء الكرامية العقائدية. استعان بأهل العلم على تأليف كتب كثيرة في فنون مختلفة، ونسب بعضها إليه. كان حنفياً ويحب الحديث، فوجد =

ونظام الملك[١] في حق المذهب الشافعي في بلاد المشرق من خراسان وفارس وغيرها، أو كما فعل المرابطون في المغرب نصرة للمذهب المالكي، أو كما فعل العثمانيون في ذلك نصرة للمذهب الحنفي، أو كما فعل آل سعود في الجزيرة العربية نصرة للمذهب الحنبلي... إلخ. فكان ذلك سبباً عظيماً في انتشار هذه المذاهب بين الناس، وازدياد العلماء الذين يقومون بنشرها بين العامة[٢].

٣ ـ تدوين بعض المذاهب بشكل أكبر من غيرها وأوسع، إذ أن كل مذهب قُيِّضَ له مدونون موثوقٌ بهم انتشرَ وذاعَ بين الناس، وأخذ به الجمهور، لأنه حُفِظَ ووُجِدَ من يعمل على تعليمه من خلال الكتب والمتون والشروح والتعليقات والمختصرات... إلخ[٣]. وانظر في هذا إلى قول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): كان الليث (ت١٧٥هـ) أفقه من مالك (ت١٧٩هـ)، إلا أن أصحابه لم يقوموا

= بعض الفتاوى في مذهبه تخالف بعض الأحاديث، فجمع الفقهاء بمرو وأمر بالبحث في أي المذهبين أقوى ـ مذهب أبي حنيفة أم الشافعي ـ فلما مال للمذهب الشافعي وتحول إليه طالب الناس أن يفعلوا ذلك. ولادته كانت سنة ٣٦١هـ. ووفاته سنة ٤٢١هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٧ ص٤٨٣ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٧ ص١٧١.

(١) هو الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، أبو علي، الملقب بقوام الدين، نظام الملك، الوزير الكبير، عاقل سائس خبير، متدين سعيد محتشم، عامر المجلس بالقراء والفقهاء، حازم عالي الهمة. أصله من نواحي طوس، تأدب بآداب العرب، وسمع الحديث الكثير، واشتغل بالأعمال السلطانية فاتصل بالسلطان ألب أرسلان، فاستوزره. فأحسن التدبير وبقي في خدمته عشر سنين. ومات ألب أرسلان فخلفه ولده ملك شاه، فصار الأمر كله لنظام الملك، وليس للسلطان إلا التخت والصيد، وأقام على هذا عشرين سنة، وكان من حسنات الدهر. قال ابن عقيل: كانت أيامه دولة أهل العلم. أنشأ المدرسة الكبرى ببغداد، وأخرى بنيسابور وأخرى بطوس وغيرها... ترغَّب في العلم وأدرَّ على الطلبة الصلات، وأعلى الحديث، وبعد صيته. خفف المظالم ورفق بالرعايا وبنى الوقوف وهاجرت الكبار إلى جنابه. كان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين وخضوع لموعظتهم، يعجبه من يبين له عيوب نفسه، فينكسر ويبكي. ولد سنة ٤٠٨هـ، ووفاته كانت سنة ٤٨٥هـ. قتله باطني من الديلم على مقربة من نهاوند، أتاه في هيئة صوفي يريد أن يناوله قصة، فأخذها منه فضربه بالسكين في فؤاده، فتلف ودفن في أصبهان. كان آخر قوله: لا تقتلوا قاتلي، قد عفوت، لا إلٰه إلا اللَّه. وقيل: إن قتله كان بتدبير السلطان، ولم يُمهَل بعده إلا نحو شهر. اشتغل بمذهب الإمام الشافعي وعمل على نشره في الأقطار ما أمكن. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٩ ص٩٤. والزركلي. الأعلام. ج٢ ص٢٠٢.

(٢) انظر: الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. ص٢٨١ ـ ٢٨٢. والسايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٨. وانظر في ذلك أيضاً: الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٦٧.

(٣) انظر: الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. ص٢٨٣ ـ ٢٨٤. والسايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٨.

به[1]. ومعنى عدم القيام به أنهم لم يعنوا بتدوين آرائه وبثها بين الناس بخلاف ما فعل أتباع مالك بحق آراء إمامهم، إذ أنهم دونوها وعملوا على حفظها ونشرها بين الناس. فلم ينفع الليث بن سعد علو كعبه في الفقه، إذ فاته قيام تلاميذه بتدوين آرائه، فانطفأ مذهبه. ومثل الليث كثير من الأئمة المجتهدين، وليس ذلك فقط في أهل القرون اللاحقة لليث ومالك، بل في من سبقهم أيضاً من أئمة الصحابة والتابعين، فقد كان فيهم المجتهدون الذين كانت آراؤهم واستنباطاتهم نبراساً يقتبس من نوره وينهل من فيضه ويغرف من معينه من أتى بعدهم من أمثال أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) ومالك والشافعي (ت٢٠٤هـ) وأحمد (ت٢٤١هـ) وغيرهم. . .

إن التاريخ وإن كان ذكر لنا أن أصحاب المذاهب قد بلغ تعدادهم ثلاثة عشر مذهباً في الفقه[2]، واندرست ولم يبق منها إلا المذاهب الأربعة، فإن كتب التراجم قد أحصت في القرون الأولى ما يقارب الخمسمائة مجتهد وإن لم تكن لهم مذاهب[3]. وذلك مما يبين أهمية تدوين آراء العلماء ومناهجهم.

٤ ـ تخوف العلماء من انعكاس أثر الصراعات السياسية التي دبت في الأمة على الحركة العلمية والفتاوى الشرعية، فقد مرت على الأمة أزمان كثرت فيها المحن وتلاحقت الفتن، وتقطعت فيها أوصال الأمة وحل العداء محل الإخاء، وظهرت الدويلات تلو الدويلات، والسلاطين المتنازعين توالوا تترا، كُلٌّ ينازع غريمه مكانه، ويريد أن ينتزع الإقرار بمشروعية ما هو عليه من أهل العلم والفقه. بل إن منهم من أراد أن يجعلهم مطية له لما يبغيه، أو تبعاً له في هواه وما يريد. فتخوفَ أهلُ العلم من ذلك، ومن أن يؤدي إلى ولوغ أيدي أصحاب السلطان والنفوذ في الفقه والأحكام التشريعية، لذا عمدوا إلى الركون إلى المذاهب المدونة يلتزمونها كوسيلة للحفاظ على أحكام الشريعة من التلاعب وخاصة من قِبَلِ من قد يَدَّعي الاجتهادَ. فكان في ذلك ما فيه من أسباب انتشار تقليد المذاهب المدونة والمقررة والمتوارثة. وفيه أيضاً من أسباب إغلاق باب الاجتهاد دونها أيضاً[4].

٥ ـ توجس بعض العلماء من الإقدام على الاجتهاد ـ وتحديداً المطلق منه ـ خوفاً من

(١) انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص١٥٤.

(٢) وهي بالإضافة إلى الأربعة المعروفة، مذاهب كل من الحسن البصري والأوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عيينة وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود الظاهري وابن جرير الطبري.

(٣) انظر في ذلك: السيوطي. كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. ص١٣٥ ـ ١٣٧. وأحمد أمين. ظهر الإسلام. ج٢ ص٦.

(٤) انظر في هذا المعنى: الدهلوي. حجة اللّه البالغة. ج١ ص٤٦٩ ـ ٤٧١ باختصار.

أن يُرموا بالخروج أو يُتهموا بالابتداع، فيتعرضون بذلك لسخط العامة، ويُستهدَفُون لذلك بأخطار عظيمة(١) فكانوا يلجأون إلى الالتزام بالمذاهب المشتهرة(٢).

٦ ـ تَزَاحُم الفقهاء المتأخرين وتجادُلهم فيما بينهم، فإنهم لمَّا تزاحموا في الفتوى كان كل من أفتى منهم بشيء نوقض في فتواه ورُدَّ عليه ـ مما يوقع العامة أحياناً في الحيرة ـ فلم ينقطع الكلام والرد عليه إلا بالوقوف على تصريح في المسألة لواحد من المتقدمين، ولم يكن من حسم لذلك أفضل من أن يعودوا إلى ما دُوِّنَ من كتب الفقه والفتاوى المعتمدة(٣).

٧ ـ اندثار بعض المذاهب لأسباب بنيوية أو داخلية، وذلك كما حصل للمذهب الظاهري مثلاً، فقد قضى عليه تشدده في عدم الأخذ بالرأي، ولو كان ذلك في المواضع التي أجاز الشارع فيها ذلك!! وتشدده في العمل بظواهر النصوص حتى ولو أدى ذلك إلى القول بفتاوى غريبة بعيدة عن روح النص وروح الشريعة نفسها، وترفضها الطبيعة الإنسانية التي أودعها اللَّه تعالى في البشر، وبها يتلقون أحكام الشريعة، ومن خلالها يطبقونها(٤).

٨ ـ ومما ساهم في استمرار العمل بمذاهب دون غيرها كثرة المؤلفات حتى صارت أحياناً عائقاً عن التحصيل العلمي خوفاً من أن يظن المتعلم أن خيراً كثيراً قد فاته في مصنف آخر، فيعمل على دراسته ودراسة غيره أيضاً وأيضاً في سلسلة قد لا تنتهي، مما أوجد عند الكثير من المتعلمين والدارسين حالة من فقدان الثقة بالنفس، أدت إلى فتور في الهمم وانحلال في العزائم في طلب العلم حتى أقصى غاياته وهو الاجتهاد المطلق، فساهم ذلك في الركون إلى ما هو متداول بين الأيدي من المذاهب(٥).

يقول الإمام ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) في مجمل ذلك: «وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة، ودرس المقلدون لمن سواهم، وسد الناس باب الخلاف وطرقه،

---

(١) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٩.

(٢) وإلا فقد نُقِلَ أن العديد من العلماء قد بلغوا مرحلة الاجتهاد كالشاطبي وابن العربي وابن دقيق العيد وابن عبد السلام والسبكي والجويني والغزالي وأبي إسحاق الشيرازي والطحاوي والسرخسي وابن الهمام وابن تيمية وغيرهم كثير... ومع ذلك لم يؤثر عن أي منهم أنه اتخذ لنفسه مذهباً انفرد به كمجتهد مطلق، مع قدرتهم على ذلك.

(٣) الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٧٠. والسايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٩.

(٤) وَرَدَ قبلاً في هذا الفصل بعض الأمثلة على ذلك، وسيأتي لاحقاً في الباب الثالث الفصل الخامس بعض الأمثلة الأخرى أيضاً.

(٥) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٣٩.

لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم، ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد، ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله، ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه، فصرحوا بالعجز والإعواز، وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء، كل من اختص به من المقلدين، وحظروا أن يتداول تقليدهم لما فيه من التلاعب، ولم يبق إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال سندها بالرواة. . . إلخ»[١].

هذا وكما كان لانتشار مذاهب دون أخرى هذه الأسباب الموضوعية المذكورة، فقد كان لذلك أسباب أخرى لا تنزل منزل القبول ـ من حيث مضمونها ـ في المنهجية الإسلامية، لكنها من حيث الواقع أسهمت أيضاً في حصر التقليد بمذاهب معدودة دون غيرها، ومن أهمها:

١ ـ التقرب إلى أصحاب الجاه والسلطان بالمذاهب التي اعتنقوها لنيل الحظوة، وشرف المنصب كالتدريس أو الإفتاء أو القضاء. . . إلخ.

٢ ـ إلزام بعض الخلفاء للناس بالعمل بالمذهب الذي مالوا إليه وحملهم للعلماء على ذلك أحياناً، وتقريبهم للعلماء من أتباع المذهب، وإقصاؤهم للمخالف صاحب المذهب المخالف.

٣ ـ الاكتساب من العمل بالمذاهب المنتشرة، وخوف انقطاع الكسب والنفقات لو عُمل بخلافها.

٤ ـ تخوف بعض العلماء من عصبية العوام التي لم تعد تقبل أو تستسيغ الخروج على المذهب ـ أو المذاهب ـ التي استقرت الأحوال على العمل بها[٢].

هذا وإن ما يفعله البعض حالياً ـ وخاصة ممن يتبنون منهجية التفريط بتراث الأمة العلمي للدواعي التي ذُكرت سابقاً ـ هو التركيز على هذه الأسباب، وإغفال الأسباب الأخرى الأساسية في الموضوع، والموضوعية في مضمونها، وذلك بغرض تشويه ما استقر عليه الناس من قبول لهذه المذاهب بالإجمال.

---

(١) ابن خلدون. المقدمة. ص٤٤٨. وانظر قريباً من هذا المعنى كلام السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) انظر في بعض هذه الأسباب: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤١ ـ ٤٢. وانظر في بعضها الآخر: عيسى، عبد الجليل. ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين. ص١٤٦ ـ ١٤٧. ومن الوقائع التي تشهد لذلك ما كان من الإمام البلقيني مع تلميذه أبي زرعة لما سأله: ما تقصير الإمام السبكي عن الاجتهاد، وقد استكمل آلته، وكيف يقلِّد؟ قال أبو زرعة: فسَكَتَ. فقلت له: فما عندي أن الامتناع من ذلك ما كان إلا للوظائف التي قُررت للفقهاء على المذاهب الأربعة، وأن من خرج عن ذلك واجتهد لم ينله شيء من ذلك، وحرم ولاية القضاء، وامتنع الناس من استفتائه، ونُسب إلى البدعة. انظر: الدهلوي. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. ص٧٣.

صحيح أنه ينبغي الإقرار بأن هذه الأسباب الأخيرة لعبت دوراً في تكريس انتشار مذاهب دون غيرها، لكن ليس صحيحاً أنها كان لها الدور الوحيد، أو حتى الدور الأساسي، بل إن الدور الأساسي هو لما تبين من الأسباب الموضوعية، ولا يصح أن تُطمس الحقائقُ التي تشهد بذلك، أم أنهم يرون أن التاريخ العلمي للأمة الوسط لم يكن إلا عبارة عن علماء متزلفين للمناصب، وخلفاء متحكمين بأهوائهم في نشر العلم، وأئمة لا يهمهم إلا لقمة العيش، وعوام غَلَبوا على كل مُصلح من العلماء فألزمه خَوْفُهُ منهم ألا ينبس ببنت شفة في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطلً؟!

إن دور المذاهب وأهميتها لا يَنتهي أو يُلغى لمجرد أن شَابَ الداعي إلى العمل بها في بعض المراحل بعضُ ما لا يرضاه العقلاء وأهل العلم، فالعبرة بما كان من أسباب رئيسية، وبما حوته هذه المذاهب من منهجية علمية معتبرة ليس إلا.

إنه لا يصح إطلاقاً أن تُضخم أسباب ليست هي الأساسية ويتم تسليط الضوء عليها، وبالمقابل أن يتم التغاضي عن الأسباب الموضوعية وتجاهل دورها، بل وإهالة التراب عليها أو دفعها إلى دائرة الظلام من أجل تدعيم وجهة نظر تقوم على اجتزاء للحقيقة لا على معلومات كاملة عنها.

إنه لا يصح أن تُبنى مفاهيمنا بناء على وجهة نظر هي مرفوضة في أصلها لأنها ليست أكثر من انقضاض على تراث الأمة العلمي، وذلك ما لا يقبله العقلاء من كل ملة، فكيف إذا كان ذلك تراث أمة الحق التي ارتضاها رب العزة، هل يمكن أن يكون تراثها بالإجمال عبارة عن متاهات أو أخطاء وضلالات؟؟!!

المنهج الثاني: منهج الإفراط والغلو في التعصب للمذهب

عرض لهذا المنهج: وهو المنهج الذي يدعو أصحابُه ـ إذا اقتنع أحدهم بالعمل بمذهب من المذاهب ـ إلى التمسك بهذا المذهب، ـ بحيث لا يرى الحق إلا فيما ذهب إليه في كل مسألة ـ وإلى إسقاط الاعتبار لما سواه، بل ويذهبون إلى حد وصف من يتخير بين المذاهب بأنه من المذبذبين؛ وتبريرهم لذلك أقوالٌ متناثرة لبعض الفقهاء بضرورة التزام أحد المذاهب وعدم التخير بينها[1] خوفاً من الوقوع في التلفيق الممنوع، أو التشهي والتلاعب في الأخذ من الفتاوى واجتهادات الأئمة، أو تضييع معالم الدين بالقفز من مذهب إلى آخر كما يحلو للعباد، فلا تبقى له حرمة أو مكانة. وإن أقصر

(١) وفي هذه المسائل خلاف بين من أخذ بها، فمن العلماء من لم يجيزوا إلا تقليد مذهب ابتداءً، ومنهم من يقول بأن من اتبع مذهباً لا يجوز له أن يخرج عنه لاحقاً ولو في بعض المسائل. انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب بيروت ـ دمشق. دار الهجرة. ط١. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. ص١٢.

الطرق لمنع ذلك تكون في حصر التقليد لمذهب واحد[١].

وقد كان من منطق الأمور أن قادت هذه المنهجية بعض الآخذين بها إلى مغالاة ما بعدها مغالاة، حيث نُقلت عنهم أقوال ومواقف تؤسس لهذه المنهجية وترسخها، وذلك كما نُقل مثلاً عن الإمام الكرخي (ت٣٤٠هـ): كل آية أو حديث تخالف ما قرره علماء مذهبنا فهي إما مُؤولة أو منسوخة[٢]. أو كما نُقِل عن غيره قوله: مِنْ أصحابنا مَنْ إذا استُفْتِيَ عن مسألة إن كانت مروية عن أصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم، فإنه يميل إليهم ويفتي بقولهم، ولا يخالفهم برأيه، وإن كان مجتهداً، لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم. . . ولا ينظر إلى قول من خالفهم، ولا تُقبل حجته أيضاً[٣].

أو كما نُقل عن بعضهم قولهم إن الإمام المهدي عند ظهوره يتمذهب بمذهبهم دون غيره من المذاهب[٤].

ونجد لذلك صوراً واضحة في بعض الفتاوى، كمثل قول بعضهم بجواز نكاح الشافعية لا على أنها مؤمنة، لأنها تشك في إيمانها بقولها: أنا مؤمنة إن شاء اللّه، بل يجوز نكاحها قياساً على الكتابية ـ من يهود أو نصارى ـ التي تجوز للمسلم[٥]. أو كمثل فتاوى بعض المتأخرين من الشافعية بعدم جواز الصلاة وراء المخالف إن لم يقرأ آية السجدة في الركعة الأولى من صلاة فجر يوم الجمعة، وأن من فعل ذلك فعليه الإعادة مع إمام شافعي[٦]. وغير ذلك نجده كثيراً ومتفرقاً في بطون الكتب، وخاصة عند المتأخرين. وإنهم في تعصبهم هذا ينطلقون من مبدأ وجوب تقليد المذاهب، ثم يصر الواحد منهم على الأخذ بأحدها وحصر الحق فيما ذهب إليه.

---

(١) نفس المصدر. ص٢٢ ـ ٢٣. وإن كان الراجح هو جواز التخير بين المذاهب دون الوقوع في التلفيق الممنوع، ودون التشهي في التشريع. أو تقليد مذهب واحد دون إسقاط الاعتبار لما سواه، بل وترك ما ثبت خطؤه فيه إلى الراجح عند غيره.

(٢) نقلها: الشيخ علي الخفيف في كتابه أسباب اختلاف الفقهاء. ص٥٧، وابن عابدين في حاشيته ج١ ص٤٥. وهذه المقولة وما يكون من نوعها، هي أخطر ما في الباب في المغالاة والعصبية للمذهب، وهي التي تكون على حساب لَيِّ النصوص وإعدام الأدلة الأخرى مسبقاً.

(٣) انظر: الحامد، الشيخ محمد. ضرورة التزام المذاهب. ص١٧. والقول الذي أورده منسوب للإمام الحسن بن منصور الأوزجندي المعروف بقاضيخان.

(٤) انظر: الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ٢ ج٤ ص٤٤٨.

(٥) انظر في ذلك: عيسى، عبد الجليل. ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين. ص٩١.

(٦) نفس المصدر. ص٩٧.

نظرة في هذا المنهج ومناقشة له: صحيح أن هناك اعتبارات وأسباباً موضوعية[١] قد دفعت نحو الأخذ بمذاهب الفقهاء، وأن هناك اعتبارات موضوعية قد دعت للأخذ ببعضها وضياع أو اندثار بعضها الآخر. لكن كل ذلك يأتي في سياق تبيان دواعي استمرار بعض المذاهب واندثار غيرها، ومدى الحاجة إلى الأخذ بمذاهب السابقين. وهو في ذلك لا يحمل في طياته دليلاً على وجوب التمذهب بأحد هذه المذاهب بمقابل عدم جواز الخروج عنه إلى غيره. فمتى كان القول بأهمية العمل بمذاهب الأئمة يعني وجوب اختيار أحدها والتنكر لما سواه؟ أليس في آخر هذه المقولة مُناقَضَةٌ لأولها؟

على أن الأخذ بهذه المنهجية مخالف لما كان عليه أئمة الهدى أنفسهم، فإنهم نهوا الناس عن حصر التقليد بهم دون سواهم[٢].

بل ومخالف لما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم من أهل قرون الخيرية الثلاثة الأول، وهي أقربها إلى هدي النبوة. وبناء عليه كان إنكار كبار العلماء ومحققيهم لهذا الغلو في التقليد الذي عدوه مشابهاً لما يفعله أهل الكتاب مع أحبارهم ورهبانهم، لأن أصحابه يتعاملون مع قول المذهب كأنه دليل شرعي أو حجة شرعية، يُحتج بها ولا يُحتج لها. بل إنهم بذلك يعتبرون صاحب المذهب وكأنه المُشَرِّع، وفي الحقيقة هو ليس إلا مستكشفاً للحكم الشرعي، فهو إما أن يصيبه أو يخطئه. يقول الإمام العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) في أصحاب هذا المنهج منتقداً إياهم: «من العجب العجيب أن الفقهاء المقلِّدين يقف أحدهم على ضعف ما أخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد له الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جموداً على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مُقَلَّده»[٣] ويقول أيضاً: «لم يزل الناس

---

(١) وقد عرضنا لها قبل صفحات قليلة ضمن إطار عرض الأسباب الموضوعية لانتشار مذاهب دون أخرى.

(٢) ومن ذلك مقولاتهم المشهورة التي سقنا بعضها قبلاً وسيأتي بعضها لاحقاً في هذا الكتاب وذلك كقول الإمام أبي حنيفة: هذا رأي النعمان بن ثابت ـ يعني نفسه ـ وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب. وقول مالك: ما من أحد إلا مأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول اللَّه ﷺ. أو قول الإمام الشافعي للمزني ـ تلميذه ـ: يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين. وقول الإمام أحمد: لا تقلدني ولا تقلدن مالكاً ولا الأوزاعي ولا النخعي وغيرهم... وخذ الأحكام من حيث أخذوا... إلخ. انظر: الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٤٨ ـ ٤٩.

(٣) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج٢ ص٥٩.

يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد بمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت المذاهب ومتعصبوها، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلة، تقلداً له فيما قاله كأنه نبي مرسل، وهذا نأي عن الحق وبعد عن الصواب، ولا يرضى به أحد من أولي الألباب»[(١)]. ويقول الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) ناقداً لهذه المنهجية أيضاً: «إن العالِم قد يَزِلُّ ولا بُدَّ، إذ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كل ما يقوله وينزل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمه كل عالم... وحرموه وذموا أهله، وهو أصل بلاء المقلِّدين وفتنتهم»[(٢)]. ومن أقوال العلماء في ذم هذه المنهجية ونقدها ما ذكره الإمام أبو شامة[(٣)]: «ينبغي لمن اشتغل بالفقه أن لا يقتصر على مذهب إمام، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المُحْكَمة... وليتجنب التعصب»[(٤)]. ولذلك كان طبيعياً أن نرى أغلب كبار العلماء المنصِفين في المذاهب يَدَعون مذهبهم ويرجحون غيره إذا تبين لهم قوة دليل المخالف وضعف حجة مذهبهم في مسألة من المسائل، وقد وقع ذلك من تلاميذ الأئمة المباشرين أو ممن لحقهم فيما بعد.

ونسوق فيما يلي تفاصيل في نقد هذه المنهجية، ذكرها ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في إجابته لمن سأله عن رجل ترك مذهبه في بعض المسائل فأنكر عليه أصحابُه ووصفوه بأنه مذبذب لا يستقر على مذهب، إذ يقول: «إذا كان الرجل متبعاً لأبي حنيفة

---

(١) نفس المصدر. ج٢ ص٦٠.

(٢) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص١٩٢.

(٣) هو عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي الدمشقي، أبو القاسم، شهاب الدين أبو شامة. المؤرخ الباحث المحدث. أصله من القدس، ومولده في دمشق، وبها منشأه ووفاته. ولد سنة ٥٩٩هـ. تتلمذ على أيدي أئمة عظام منهم الإمام الفخر بن عساكر والعز بن عبد السلام والآمدي وموفق الدين بن قدامة. جمع القراءات كلها على يد الشيخ علم الدين السخاوي، وأخذها عنه شهاب الدين حسين الكفري والشهاب أحمد اللبان وزين الدين أبو بكر بن يوسف المزي وجماعة آخرون. حصل له عناية بالحديث سنة بضع وثلاثين وستمائة، وكتب الكثير من العلوم، وأتقن الفقه ودرَّس وأفتى، وبرع في العربية، وصنف شرحاً نفيساً للشاطبية. ولي مشيخة دار الحديث الأشرفية. وتولاها بعد وفاته الإمام النووي. دخل عليه رجلان جبليان في صورة مستفتيين فضرباه لاعتقادهما بمخالفة بعض فتاويه لأهل الحق!! فمرض من ذلك ومات على أثره. لقب أبا شامة لشامة كبيرة كانت فوق حاجبه الأيسر. توفي سنة ٦٦٥هـ. من مصنفاته (كتاب الروضتين في أخبار الدولتين، الصلاحية والنورية) و(مختصر تاريخ ابن عساكر) و(الباعث على إنكار البدع والحوادث) و(مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول) و(كشف حال بني عبيد).
انظر: ابن كثير. البداية والنهاية. ج٣ ص٢٥٠. والكتبي. فوات الوفيات. ج٢ ص٢٦٩ وما بعدها... والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٢٩٩.

(٤) انظر: الدهلوي. حجة اللّه البالغة. ج١ ص٤٧٦.

(ت١٥٠هـ) أو مالك (ت١٧٩هـ) أو الشافعي (ت٢٠٤هـ) أو أحمد (ت٢٤١هـ)، ورأى في بعض المسائل أن مذهب غيره أقوى فاتبعه، كان قد أحسن في ذلك، ولم يقدح ذلك في دينه ولا عدالته بلا نزاع، بل هذا أَوْلى بالحق، وأحب إلى رسول اللَّه ﷺ ممن يتعصب لواحد معين غير النبي ﷺ، كمن يتعصب لمالك أو الشافعي أو أحمد أو أبي حنيفة. ويرى أن قول هذا المعين هو الصواب الذي ينبغي اتباعه دون قول الإمام الذي خالفه. فمن فعل هذا كان جاهلاً ضالاً... بل غاية ما يقال: إنه يسوغ أو ينبغي أو يجب على العامي أن يقلد واحداً لا يعينه، من غير تعيين زيد ولا عمرو.

وأما أن يقول قائل: إنه يجب على العامة ـ أي الناس كافة ـ تقليد فلان أو فلان تعييناً فهذا لا يقوله مسلم.

ومن كان موالياً للأئمة محباً لهم يقلد كل واحد منهم فيما يظهر له أنه موافق للسنة، فهو محسن في ذلك، بل هذا أحسن حالاً من غيره، ولا يقال لمثل هذا مذبذب على وجه الذم... وقد أمر اللَّه تعالى المؤمنين بالاجتماع والائتلاف، ونهاهم عن الافتراق والاختلاف... فأئمة الدين هم على منهج الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، والصحابة (رضي اللَّه عنهم) كانوا مؤتلفين متفقين، وإن تنازعوا في بعض فروع الشريعة... ومن تعصب لواحد بعينه من الأئمة دون الباقين فهو بمنزلة من تعصب لواحد بعينه من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) دون الباقين، كالرافضي الذي يتعصب لعلي (رضي اللَّه عنه) دون الخلفاء الثلاثة وجمهور الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وكالخارجي الذي يقدح في عثمان وعلي (رضي اللَّه عنهما)، فهذه طرق أهل البدع والأهواء الذين ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنهم مذمومون... فمن تعصب لواحد من الأئمة بعينه ففيه شَبَهٌ من هؤلاء...

ثم غاية التعصب لواحد منهم أن يكون جاهلاً بقدره في العلم والدين وبقدر الآخرين، فيكون جاهلاً ظالماً، واللَّه يأمر بالعلم والعدل وينهى عن الجهل والظلم...

ولا يقال فيمن لا يتعصب لإمامه إن خالف رأيه حجة أقوى منه إنه مذبذب، فإن الإنسان لا يزال يطلب العلم، فإذا تبين له من العلم ما كان خافياً عليه اتبعه، وليس هذا مذبذباً، بل هذا مهتد زاده اللَّه هدى، وقد قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤].

فالواجب على كل مؤمن موالاة المؤمنين، وعلماء المؤمنين، وأن يقصد الحق ويتبعه حيث وجده، ويعلم أن من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد منهم فأخطأ فله أجر لاجتهاده، وخطؤه مغفور له، وعلى المؤمنين أن يتبعوا إمامهم إذا فعل ما يسوغ... وليس لأحد أن يتخذ قول بعض العلماء شعاراً يوجب اتباعه، وينهى عن غيره مما جاءت به السنة، بل كل ما جاءت به السنة فهو واسع فعله.

وبلاد الشرق من أسباب تسليط اللَّه التتر عليها كثرة التفرق والفتن بينهم في

المذاهب وغيرها. . . حتى تجد المنتسب إلى الشافعي (ت٢٠٤هـ) يتعصب لمذهبه على أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أبي حنيفة يتعصب لمذهبه على مذهب الشافعي وغيره حتى يخرج عن الدين، والمنتسب إلى أحمد (ت٢٤١هـ) يتعصب لمذهبه على مذهب هذا أو هذا، وفي المغرب تجد المنتسب إلى مالك (ت١٧٩هـ) يتعصب لمذهبه على هذا أو هذا، وكل هذا من التفرق والاختلاف الذي نهى اللَّه ورسوله عنه.

وكل المتعصبين بالباطل المتبعين الظن وما تهوى الأنفس، المتبعين لأهوائهم بغير هدى من اللَّه، مستحقون للذم والعقاب، وهذا باب واسع لا تحتمل هذه الفتيا لبسطه، فإن الاعتصام بالجماعة والائتلاف من أصول الدين، والفرع المتنازع فيه من الفروع الخفية، فكيف يُقدح في الأصل بحفظ الفرع؟!»[(١)].

إن في هذه النقولات وأمثالها ما يبين خطأ الانغلاق على المذهب الواحد، وحصر الحق والصواب فيه وحده دون سواه[(٢)]. بل كيف يصح فعل ذلك والمسلمون (لم يؤمنوا بفقيه أياً كان أنه أوحى اللَّهُ إليه الفقهَ وفرض عليهم طاعته، أو أنه معصوم. . .؟)[(٣)]. وإننا لا نعتقد أن أحداً منهم قد انفرد بالصواب في كل ما خولف فيه، بل أسعدهم وأقربهم إلى الحق ما كان صوابه فيما خولف فيه أكثر من خطئه[(٤)].

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٢ ص٢٤٨ ـ ٢٥٤.

(٢) ومما يؤكد خطأ ذلك:

ـ اتفاق أهل الاجتهاد على أن ما من أحد من البشر إلا ويؤخذ منه ويرد عليه إلا النبي ﷺ. فَلِمَ يُحصر الحقُّ في واحد منهم دون سواه، مهما علا كعبه في الاجتهاد؟!

ـ عملهم بقاعدة (رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب). وهي تقوم أصلاً على وجود احتمال الإصابة ـ مهما تدنت نسبتها ـ في رأي الأئمة المخالفين. فكيف ينفي ذلك هؤلاء المتعصبون، وقد أقر العمل به أئمةُ الهدى الذين يريد كل متعصب أن يجنح لواحد منهم دون آخر؟!

ـ إن علم الأصول، وهو العلم الضابط والمُقَعِّدُ للتعامل مع الأحكام التشريعية قد اعْتَمَدَ باباً من أبوابه هو مبدأ التعارض والترجيح، فكيف يَستقيم وجودُه مع الإنكار على الرأي أو المذهب أو المذاهب الأخرى؟! فإما أن يُخْرِجَ هؤلاء المتعصبون هذا الباب من دائرة علم أصول الفقه الذي لا بد منه لكل منهم ليفهم مذهبه، أو فليُقِروا بخطئهم فيما ذهبوا إليه.

ـ هذا علماً أن أمر المقارنة بين الأدلة مأخوذ من عمل الصحابة أنفسهم، فهل يا ترى يُخَطِّىءُ هؤلاء المتعصبون والحالة هذه أنفسهم أم يُخَطِّئُونَ الصحابة؟!.

(٣) الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٧٧.

(٤) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج٢ ص٣٠٥ بتصرف.

ثم إن هذا الرأي لا يسلم على علاته أيضاً ومنها: ـ الضرورة أو الحاجة أو المصلحة المعتبرة شرعاً والتي تدفع إلى الانتقال أحياناً وفي بعض المسائل من مذهب إلى آخر. وأمثلتها كثيرة، ومنها الأخذ برأي الحنفية ومن وافقهم في جواز إخراج زكاة الفطر نقداً، أو الأخذ برأي ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ومن وافقه القائل بجواز قيام ولي الأمر بتحديد الأسعار إذا خيف الاحتكار. أو الأخذ برأي الحنفية والقائل بجواز أخذ الزكاة من جميع ما تنبت الأرض وعدم حصره بما يوزن أو يكال أو يقتات به... إلخ. ومن أمثلته أيضاً ما يكون من الفقيه أو المفتي في إسقاط فتواه على الواقعة التي بين يديه، أو لما يرى من حال المستفتي، حيث يضطر أحياناً أن يعدل إلى رأي ـ أو آراء ـ من خارج مذهبه الذي هو عليه، بحيث يكون مناسباً لواقع النازلة أو لحال المستفتي.

ـ إن هناك الكثير من المسائل الاجتهادية تحتاج إلى إعادة النظر فيها بروحية جديدة، وقد يخرج العلماء المعاصرون في بعضها بما يخالف ما ذهب إليه كثير من العلماء والمجتهدين السابقين، سواء أكان ذلك لتغير الحال أم العلة أم ما سوى ذلك. ومن أمثلتها موضوع تقسيم البلاد إلى داري كفر وإسلام فقط، ودار الكفر إما أن تكون دار حرب أو هدنة. فما هو حكم ديارنا الآن وهي ليست دار كفر محضة وليست دار إسلام محضة؟!

ومنها أيضاً حكم الاستقرار في بلاد الكفر أهو جائز حالياً، أم حرام؟! وغير ذلك كثير. على أن يُنظر في ذلك من خلال:

أ ـ فقه الأولويات، الذي يُقَدِّمُ الأَوْلى فالأَوْلى.

ب ـ وفقه الموازنة بين المصالح والمفاسد.

ـ وبالإضافة إلى ذلك فإن العمل بالمنهجية المذكورة يحمل في طياته إغلاقاً لباب الاجتهاد، فمن أقفله؟ وكيف يُقفل يا ترى؟ وبأي وجه وبأي حق؟ وما الحجة في ذلك؟ وهل القول بإقفاله صواب أم ماذا؟ وإن كان قول هؤلاء المتعصبة إنه صواب، فما حكم كل ما اجتهد به العلماء المعاصرون، والمجامع الفقهية المعاصرة، أهو كله خداع وباطل؟!

أما خوف أصحاب هذه المنهجية من تضييع معالم الدين إذا ما فُتح الباب للتخير بين المذاهب، ولم يُغْلَق للمقلِّد على واحد منها دون سواه، فإنه مردود، وحاشا أن يكون هذا الرد موجهاً على التخوف من تضييع معالم الدين وشعائره، ذلك أن حفظ معالمه وشعائره واجب على كل المسلمين ﴿وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾ [الحج: ٣٢]. لكنه رَدٌّ على إغلاق الحق على واحد من أصحاب الحق، وحرمان

الآخرين من هذا الحق. وفي هذا معارضة للخطأ بخطأ أكبر منه، ومع تسليمنا بأن الانتقال العشوائي بين المذاهب بما يضيع حرمة الدين ومكانته بين الناس هو خطأ شنيع، لكنه لا يُرَدُّ عليه بخطإٍ آخر يتمثل في حصر الصواب كله في مذهب واحد. وأياً يكن هذا المذهب، فإنه لا شك قد تقع فيه بعض الأخطاء، أو قد يكون فيه ما يخالف حاجات ومصالح المسلمين في بعض فتاواه في بعض العصور، وإن كان في هذه الفتاوى عينها مصالح وحاجات لهم في عصور أخرى سابقة.

فمن الناحية المنهجية يُعتبر خطأُ حصرِ الصواب فيما قد يَحتمل الخطأ، أصعب من الوقوع في خطإٍ مُحتَمَلٍ في التطبيق، وهو احتمال تضييع حرمة ومكانة الدين عند الانتقال بين المذاهب بالتشهي(١). ففي الأول خطأ مبدئي، وفي الثاني خطأ في التطبيق، ولا يعالج خطأ التطبيق على حساب المبدأ. بل الأصح أن نضبط أخطاء التطبيق، وبدلاً من أن نرد مبدأ إباحة التخير بين المذاهب، نضبط ذلك المبدأ بضوابط وشروط وموانع، تمنع استعماله بما لا يوافق روح الشريعة ولا مضمونها، ونتشدد في ذلك.

الخلاصة:

وبعد هذا العرض المطول، والمناقشة المفصلة والنقد المتفحص لكلتا المنهجيتين اللتين لا نرى صواباً في أي منهما، ما هو الرأي الذي نخلص إليه؟ إنه باختصار ضرورة عدم التنكر لموروثنا العلمي والفقهي الضخم، بل إنزاله المكانة التي يستحقها وهي الاستمداد منه في معرفة أحكام الشريعة، ولا بأس بأن يُعاوِد أهلُ العلم قراءة ما يرونه بحاجة إلى ذلك من الفتاوى خاصة لتناسب واقعنا وعصرنا، وأن يفعل ذلك كل أهل علم لاحقين في كل ما يناسب واقعهم وعصرهم، فأهل العصور السابقة اجتهدوا لعصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا، لكن ليست كل الأحكام تخضع لهذا العامل، بل إن أغلب أحكام الشريعة ثابتة مستقرة لا اعتبار فيها لتغير الوقائع والنوازل، وبالتالي لا يصح أن يؤخذ هذا العامل مدخلاً للتقول بضرورة إعادة قراءة كل الفتاوى والاجتهادات السابقة، وذلك مقدمة لتسلل فكرة نقض هذه الاجتهادات.

هذا وإن المرء في ذلك مخير بين أن يتمذهب لمذهب من مذاهب السابقين ـ دون أن يتصور أن الحق محصور به ـ أو أن يتخير بين المذاهب دون التشهي والتلاعب ودون التلفيق الممنوع(٢)، وأن يقوم بذلك أهلُه من العلماء، لا كل ناعق أو مدَّعٍ.

---

(١) وإن كان وقوع الخطأ في الثاني ـ من حيث النتائج ـ أشد خطورة، لأن أثره هو تضييع لمعالم الدين، أما الأول فأثره عبارة عن مغالاة وتشدد، وإذا كان الخيار محصوراً بشكل عام بين تشدد ومغالاة من جهة وبين تفريط بالدين ومعالمه، فإن التشدد أولى. لكن الأمر ليس كذلك.

(٢) سبق الإحالة في هذا الفصل لبعض مصادر هذا الرأي.

على أنه ما من مذهب إلا وفيه أيضاً من الفتاوى والآراء ما تستحق المناقشة وإعادة النظر، أو فيه ما بان ضعف دليله ورجحان مخالفه، فلا بد عندها من الإذعان لصوت المنطق وقوة الحجة وظهور الدليل.

وختاماً فإننا بهذا لا نقول بإغلاق الباب دون ظهور مجددين في أمر الدين ومجتهدين، وقد يكون منهم المجتهد المطلق الذي قد يأتي بمذهب آخر، فالخير في أمة محمد إلى قيام الساعة، وما يدريك أيكون ذلك في أولها أم آخرها.

والذي ننكره في هذا المجال هو فقط أحد اثنين، أن ننفض أيدينا من مفخرتنا التشريعية ومذاهب الأئمة وفتاوى المجتهدين السابقين أو أن لا نسترشد بها. والثاني أن نتعصب لأحدها وننغلق عليه، ونحصر الحق فيه دون سواه[١].

---

(١) أما لماذا أطلنا البحث في عرض ومناقشة موضوع التفريط بما سبق ولم نتوسع بمثله في عرض ومناقشة الإفراط في المغالاة والتعصب، فسبب ذلك يعود إلى أننا في الأول ناقشنا منهجية كاملة. وتابعنا مفاصلها الفكرية، ووقفنا عندها واحدة واحدة، وهي تستحق ذلك لأنها منهجية فكرية متكاملة، ولا بد أن نناقش كل فروعها، أما مسألة الإفراط فإن غاية ما يستحق المناقشة فيها هو العصبية فقط. وهي مسألة لا يحتاج نقدها إطالة في البحث، لأنها جزئية وليست منهجية كاملة كسابقتها.

الباب الثالث

ضوابط التعامل مع الخلافيات

ويتضمن ثمانية فصول :

- الفصل الأول : **وحدة الأمة والجماعة فوق أي اختلاف .**
- الفصل الثاني : **اجتناب آفة التكفير عند الاختلاف .**
- الفصل الثالث : **جواز الاختلاف ليس على إطلاقه .**
- الفصل الرابع : **أثر تحديد تعريفات المفاهيم والمصطلحات المختلف فيها في تضييق الخلاف .**
- الفصل الخامس : **قراءة الخلافيات الظنية على ضوء القطعيات .**
- الفصل السادس : **التزام الأولويات في التعاطي مع الخلافيات .**
- الفصل السابع : **احتكام الخلافيات إلى مقاصد الشريعة ومصالحها المعتبرة .**
- الفصل الثامن : **إخراج الخلاف الموهوم من دائرة الاختلاف .**

وحدة الأمة والجماعة فوق أي اختلاف

خلق اللَّهُ عز وجل هذا الكون وقَدَّر فيه كل شيء تقديراً، وكما أقام سبحانه أكبرَ الأشياء فيه وأصغرها ـ من كواكبه وأجرامه وحتى خلاياه وذراته ـ على قواعد ونواميس لا تتبدل، فقد أقام حركة الحياة فيه أيضاً على سنن ونواميس خاصة تُحدِّد مساراتِها ومآلاتها، فتكون منها عبرٌ للبشر، يَسترشدون بها، وتساهم في صياغة أفكارهم ونظرتهم للحياة ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

وقد كان لحركة المجتمعات والأمم نصيب وافر من هذه النواميس، فإنه سبحانه كما جعل لقيامها سنناً معينة فقد جعل لانهيارها أيضاً سنناً، يجب على أبناء المجتمعات والأمم اجتنابها كيلا يقع فيهم المحظور وتتفتت بُنْيَتُهُم.

وقد جعل المولى سبحانه هذه السنن على ضربين، منها الخارجي ومنها الداخلي. ومن أهم الأسباب الداخلية ـ على الإطلاق ـ لانهيار مجتمع أو أمة ما، تَفَرُّقُ أبنائِها واختلافُهم فيما بينهم، وقد نبَّه المولى سبحانه أمة محمد ﷺ من هذه السُّنة قائلاً باقتضاب ووضوح تفهمه كلّ العقول ـ العامة منها والخاصة ـ: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾ [الأنفال: ٤٦]. كما بيّن سبحانه في موضع آخر أن هذه سنة كافة الأمم السابقة بقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣]، والتنبيه الوارد في هذه الآية وإن كان على أحكام في الدين، فأمور الدنيا المحضة تلحقها قياساً، إذ الأصل عدم الافتراق ما لم يقم دليل عليه، وهو غير موجود.

ثم إن التجارب التي مرت في حياة الأمم قد جَعَلت ذاكرةَ البشر تَخْتزِنُ العِبَرَ بأن الاجتماعَ حياةٌ وأن الفرقةَ موتٌ، وأن محطات الحياة تنضح بذلك خاصة إذا قارب الخطرُ وِحْدَةَ أمةٍ من الأمم، حيث تعمل على صون وحدتها والحفاظ عليها لأنها من أقدس مقدساتها، وكلما كانت الأمة ـ شعباً وقيادة ـ حية أكثر فأكثر كلما لوحظ فيها ذلك أكثر فأكثر.

وإذا كانت وحدة الأمة ـ أي أمة ـ ركناً أساسياً من أركان بقائها، فمن باب أولى أن تلتزمه أمةُ الإسلام المكتوب لها أن تكون أمة الشهود على البشرية إلى آخر الزمان. ولذا كان من الطبيعي وجود العديد من الأدلة على وجوب هذه الوحدة شرعاً وعقلاً في

حق هذه الأمة، وسنبحر في ركابها مطولاً حتى تستيقنها كل النفوس بما فيها النفوس الضعيفة، وحتى لا تبقى حجة في ذلك لمجادِلٍ أو مماحكٍ أو مغرَّرٍ أو حتى مخطئ في الفهم، وهذا كله من ناحية، ثم حتى تتبين مكانة هذا الواجب بين باقي الواجبات من ناحية ثانية.

وجوب وحدة الأمة:

وحدة الأمة واجب شرعي تضافرت الأدلة على تأكيده ومنها:

أ ـ الأدلة من القرآن الكريم: كثيرة ومنها:

١ ـ قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فقد نقل الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) في سبب نزولها ما أخرجه ابن إسحاق[١] وابن جرير الطبري[٢] وغيرهم عن زيد بن أسلم (رضي اللَّه عنه) أنه قال: «مرّ شاسُ بن

(١) هو محمد بن إسحاق بن يسار، أبو عبد اللَّه القرشي المطلبي مولاهم المدني، العلامة الحافظ الإخباري أبو بكر. صاحب السيرة النبوية التي هذبها وأخذ عنها ابن هشام. وكان جده يسار من السبي. رأى أنس بن مالك في المدينة وسعيد بن المسيب. ولد سنة ٨٠هـ. حدث عن أبيه وعمه موسى بن يسار وعن أبي جعفر الباقر ونافع العمري وفاطمة بنت المنذر بن الزبير ومعبد بن كعب بن مالك والزهري والقاسم بن محمد ـ كما قيل ـ وابن طاوس وعبد الرحمٰن بن الأسود النخعي وغيرهم خلق لا يحصون.

وحدث عنه التابعي يحيىٰ بن سعيد الأنصاري وشعبة والثوري وسفيان بن عيينة وخلق غيرهم كثير. وهو أول من دون العلم بالمدينة المنورة وذلك قبل مالك وذويه، وكان في العلم بحراً عجاجاً، ولكنه ليس بالمجود كما ينبغي. نشأ في المدينة ونزل الإسكندرية ثم سكن في بغداد وتنقل في العراق. نُقِلَ عن بعض العلماء تضعيفهم له، واشتهر ذلك عن الإمام مالك وكذلك عن يحيىٰ بن سعيد القطان. لكن أغلب أهل الحديث والعلماء بالرجال يأخذون عنه ويوثقونه على اختلاف في درجات التوثيق، ومن أشهرهم علي بن المديني ويحيىٰ بن معين وأحمد بن حنبل والزهري وابن عيينة وكذلك أصحاب الكتب الستة في السنن وأبو زرعة الدمشقي وغيرهم كثير... وحمل بعضهم ما كان بينه وبين مالك على غيرة الأقران. والداعي إلى اشتهار تجريح الإمام مالك له هو الشهرة التي نالها مالك فيما بعد وجعلت كلامه متناقلاً بين الناس. ويقول الذهبي في ذلك: «هذان الرجلان كل منهما قد نال من صاحبه، لكن أثَّر كلام مالك في محمد بعض اللين، ولم يؤثِّر كلام محمد فيه ولا ذرة. وارتفع مالك وصار كالنجم، والآخر فله ارتفاع بحسبه ولا سيما في السير». نُسِبَ إلى القدرية، وقيل: إنه اتهم بالتشيع، ولم يثبت فيه ذلك. قيل فيه: لو لم يكن له من الفضل إلا أنه صرف الملوك عن الاشتغال بكتب لا يحصل فيها شيء إلى الاشتغال بمغازي النبي ﷺ ومبعثه ومبتدأ الخلق، لكفاه ذلك. من مصنفاته (السيرة النبوية) و(كتاب الخلفاء). اختلفوا في تاريخ وفاته والأرجح أنه كان سنة ١٥١هـ في بغداد. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص٣٣ ـ ٥٥. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٨.

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير الإمام العَلَم المجتهد، عالم العصر أبو جعفر الطبري، صاحب التصانيف البديعة. ولد سنة ٢٢٤هـ في آمل من بلاد طبرستان. أكثر الترحال في طلب =

قيس ـ وكان شيخاً قد عسا في الجاهلية، عظيم الكفر، شديد الضغن على المسلمين شديد الحسد لهم ـ على نفر من أصحاب رسول اللَّه ﷺ من الأوس والخزرج في مجلس قد جمعهم يتحدثون فيه، فغاظه ما رأى من أُلفتهم وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام، بعد الذي كان بينهم من العداوة في الجاهلية، فقال: قد اجتمع مَلأُ بني قيلة بهذه البلاد، واللَّه ما لنا معهم إذا اجتمع مَلَؤُهم بها من قرار، فأمَرَ فتى شاباً معه من يهود، فقال: اعمد إليهم فاجلس معهم، ثم ذكِّرهم يوم بُعاث وما كان قبله، وأنشِدْهم بعض ما كانوا تقاولوا فيه من الأشعار ـ وكان يوم بعاث يوماً اقتتلت فيه الأوس والخزرج وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج ـ فَفَعل فتَكَلم القومُ عند ذلك، وتنازعوا وتفاخروا، حتى تواثب رجلان من الحيين على الركب، ثم قال أحدهما لصاحبه: إذا شئتم واللَّه رددناها الآن جذعة! وغضب الفريقان جميعاً، وقالوا: قد فعلنا، السلاح، السلاح! موعدكم الظاهرة ـ والظاهرة الحرة ـ فخرجوا إليها، وانضمت الأوس بعضها إلى بعض، والخزرج بعضها إلى بعض على دعواهم التي كانوا عليها في الجاهلية، فبلغ ذلك رسول اللَّه ﷺ فخرج إليهم فيمن معه من المهاجرين من أصحابه حتى جاءهم، فقال: «**يا معشر المسلمين اللَّه اللَّه، أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟ أبعد أن هداكم اللَّه إلى الإسلام، وأكرمكم به وقطع به عنكم أمر الجاهلية، واستنقذكم به من الكفر، وألَّف به بينكم، ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً؟**». فعرف القوم أنها نَزْغةٌ من الشيطان، وكَيْدٌ من عدوٍّ لَهُم، فألقوا السلاح، وبَكَوا وعانق الرجالُ بعضهم بعضاً، ثم انصرفوا مع رسول اللَّه ﷺ سامعين مطيعين قد أطفأ اللَّه عنهم كيد عدو اللَّه شاس.

وأنزل اللَّه في شأن شاس بن قيس وما صنع ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ

= العلم إلى أن استوطن في بغداد، وكان من أفراد الدهر علماً وذكاءً، وكثرة تصانيف، قَلَّ أن ترى العيون مثله. سمع من خلق كثير وأخذ عنه كثيرون أيضاً منهم أبو القاسم الطبراني ومحمد بن أحمد بن حمدان وأبو بكر الشافعي وغيرهم. كان في بداية أمره شافعياً حيث اقتدى به في بغداد مدة عشر سنين فلما اتسع علمه أداه إلى الاجتهاد حتى صار مجتهداً مطلقاً، وتبعه في أقواله بعض الناس وأهل العلم، لكن مذهبه انقرض بعد فترة. كان يقبل الهدايا ويرد الأعطيات وخاصة من ذوي السلطان. كان غزير التصنيف حتى قيل: إنه مكث أربعين سنة يكتب كل يوم منها أربعين ورقة!!. ناله الأذى من الحنابلة فلزم بيته مدة نتيجة ذلك، وعانى منهم. عرض عليه القضاء فأبى ثم عرضت عليه المظالم فأبى كذلك. من مصنفاته (تاريخ الأمم والملوك) المعروف بتاريخ الطبري و(جامع البيان في تفسير القرآن) المعروف بتفسير الطبري وهو العمدة في التفسير بالمأثور و(اختلاف الفقهاء) و(تاريخ الرجال) و(لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام) جمع فيه مذهبه الذي اختاره، وغير ذلك من الكتب والتصانيف التي اشتهرت بكونها موسوعية. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٤ ص٢٦٧ ـ ٢٨٢. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٦٩.

وَٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعۡمَلُونَ ۞ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ تَبۡغُونَهَا عِوَجٗا وَأَنتُمۡ شُهَدَآءُۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [آل عمران: ٩٨، ٩٩]. وأنزل في الصحابة هؤلاء من الأوس والخزرج ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ ۞ وَكَيۡفَ تَكۡفُرُونَ وَأَنتُمۡ تُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ وَفِيكُمۡ رَسُولُهُۥۗ وَمَن يَعۡتَصِم بِٱللَّهِ فَقَدۡ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ۞ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ۞ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۞ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عمران: ١٠٠ ـ ١٠٥]»[(١)].

وجلي أن هذه الآيات دعوة قوية إلى توحيد الكلمة واجتماع صف المسلمين على الإسلام بل هي أوجبته شرعاً بقوله سبحانه: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ﴾ بصيغة الأمر. هذا وقد تضمنت الآيات معاني هامة في هذا الإطار، أهمها:

ـ التحذير من دسائس غير المسلمين.

ـ التعبير عن الاتحاد بالإيمان وعن التفرق بالكفر فإن معنى ﴿يَرُدُّوكُم بَعۡدَ إِيمَٰنِكُمۡ كَٰفِرِينَ﴾ أي بعد وحدتكم وأُخُوَّتِكم متفرقين متعادين كما يدل سبب النزول.

ـ إن الاعتصام بحبل اللَّه عز وجل من الجميع هو أساس الوحدة والتجمع بين المسلمين، وحبل اللَّه تعالى هو الإسلام والقرآن.

ـ التذكير بنعمة الأخوة الإيمانية بعد عداوات الجاهلية.

ـ لا يجمع الأمةَ أمرٌ مثل أن يكون لها هدف كبير تعيش له، ورسالة عليا تعمل من أجلها، وليس هناك هدف أو رسالة للأمة الإسلامة أكبر ولا أرفع من الدعوة إلى الخير الذي جاء به الإسلام، وهذا سر قوله سبحانه في هذا السياق: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

ـ التاريخ سِجِلُّ العِبَر والواعظُ الصامت للبشر، وقد سجل التاريخُ أن من قبلنا تفرقوا واختلفوا في الدين فَهَلَكوا، ولم يكن لهم عذر، لأنهم اختلفوا بعدما جاءهم العلم وجاءتهم البينات من ربهم، ومن هنا كان التحذير الإلهي ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عمران: ١٠٥][(٢)].

---

(١) السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. بيروت. الناشر محمد أمين دمج وشركاه. لا ت. ج٢ ص٥٧ ـ ٥٨.

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٣٠ ـ ٣١ باختصار.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. هذه الآية تشير بوضوح تام إلى ضرورة وحدة الأمة في طريق واحد وعلى منهج واحد، وإن هذا أصل لا معدى عنه، ومن حاد عنه مفارقاً الكلمة المجتمعة للمسلمين وَصَفَّهُمُ المرصوص، حق عليه العذاب المهين. . . وفي هذا يقول الإمام الرازي[١]: «وتقرير الاستدلال أن اتّباعَ غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتّباعُ سبيل المؤمنين واجباً. . . وذلك لأن عدم اتباع سبيلِ المؤمنين يَصدق عليه أنه اتباعٌ لغير سبيل المؤمنين، فإذا كان اتباعُ غير سبيلَ المؤمنين حراماً، لَزِمَ أن يكون عَدَمُ اتّباع سبيل المؤمنين حراماً، وإذا كان عدم اتّباعهم حراماً، كان اتّباعهم واجباً، لأنه لاَ خروج عن طرفي النقيض»[٢].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۞ وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡۖ كُلٌّ إِلَيۡنَا رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٢، ٩٣]. ففي هذه الآيات إخبار منه سبحانه أن دين الأنبياء والرسل واحد لا يتعدد، وملتهم وحدة غير مفرقة، وهذا الإخبار فيه معنى الأمر، فهو يقتضي وجوب الالتزام بدين الإسلام والانضواء تحت لواء جماعة المسلمين.

---

(١) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد اللَّه، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر الأصولي كبير الأذكياء والحكماء. أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته. وولادته كانت سنة ٥٤٤هـ. أقبل الناس على كتبه يتدارسونها. رحل إلى بلاد خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وكان ميسور الحال، وغناه حصل له بعد عودته إلى خوارزم. كان يحسن الفارسية. كان متوقد الذكاء. أخذ كثيراً من علمه عن والده. لما حضرته المنية أوصى لتلميذه إبراهيم بن أبي بكر الأصبهاني بوصية جاء فيها: «لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن، أقرأ في الإثبات ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾ و﴿**إليه يصعد الكلم الطيب**﴾ وأقرأ في النفي ﴿**ليس كمثله شيء**﴾. ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي». برع في علوم الدين والدنيا، وله فيهما مصنفات عديدة منها (مفاتيح الغيب) في تفسير القرآن والمعروف أيضاً باسم التفسير الكبير، وهو من أعظم ما كتب من التفسير بالمعقول، و(عصمة الأنبياء) و(أساس التقديس) في التوحيد، و(المحصول في علم الأصول) وهو كتاب هام في بابه، و(الأربعون في أصول الدين) وغيرها من الكتب النفيسة التي أثرت المكتبة الإسلامية. توفي في هراة (من أعمال أفغانستان) سنة ٦٠٦هـ. انظر: ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق الدكتور إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ١٩٧٨م. ج٤ ص٢٤٨ ـ ٢٥٢. والذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٢١ ص٥٠٠. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٣١٣.

(٢) الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج١١ ص٤٣.

كما أنه سبحانه وتعالى نص هنا على من جعلوا أمر دينهم فيما بينهم قطعاً كما تتوزعُ الجماعةُ الشيءَ ويقسمونه، لهذا نصيب ولذلك نصيب ـ تمثيلاً لاختلافهم فيه وصيرورتهم فرقاً وأحزاباً شتى ـ . . . .ثم توعدهم بأن هؤلاء الفرق المختلفة كلها سترجع إليه فيحاسبهم عمَّا هم فاعلون. . . وفي هذا تحذير لهذه الأمة أن تسلك مسلكهم فتركب الأهواء فتصبح شيعاً وأحزاباً. . . وحثٌّ لها على التمسك بكتاب ربها وسنة نبيها ﷺ ونهجه المبين[1].

٤ ـ قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٩]. ذكر الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ) في تفسيرها: «واعلم أن المراد من الآية الحث على أن تكون كلمة المسلمين واحدة، وأن لا يتفرقوا في الدين ولا يبتدعوا البدع»[2].

ب ـ الأدلة من السنة المطهرة: وهي أيضاً كثيرة نذكر منها التالي:

١ ـ فعن ابن عمر (رضي اللَّه عنهما) أنه قال: خطبنا عمرُ بالجابية ـ اسم موضع ـ فقال: «أيها الناس، إني قمت فيكم مقام رسول اللَّه ﷺ فينا، فقال: «**أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. . . عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة**»»[3].

٢ ـ وعن حذيفة بن اليمان (رضي اللَّه عنه) أنه قال: «كان الناس يسألون رسول اللَّه ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني، فقلت: يا رسول اللَّه، إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا اللَّه بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر؟ قال: «**نعم**». قلت: وهل بعد هذا الشر من خير؟ قال: «**نعم وفيه دَخَنٌ**». قلت: وما دخنه؟ قال: «**قوم يهدون بغير هديي تَعرِفُ منهم وتُنْكِر**». قلت: فهل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «**نعم، دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها**». قلت: يا رسول اللَّه صِفْهم لنا. قال: «**هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا**». قلت: فما تأمرني إن أدركني ذلك؟ قال: «**تلزم جماعة المسلمين وإمامهم**». قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام؟ قال: «**فاعتزل تلك الفرق كلها**». . . إلخ»[4].

---

(١) البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. جدة. دار حافظ. ط١. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ص١٦ ـ ١٧. باختصار.

(٢) الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج١٤ ص٨.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الفتن (٣١)، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٧)، حديث رقم (٢١٦٥). وقال: حديث حسنٌ صحيح غريب. وأخرجه أحمد في المسند. ج١ ص٢٦. والطبراني في المعجم الأوسط. ج٢ ص١٨٤. حديث رقم (١٦٥٩).

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الفتن (٩٢)، باب كيف الأمر إذا لم تكن =

وفي هذا الحديث قال الإمام ابن رجب الحنبلي[١]: «وفي هذا تحذير من الفتن، وحضٌّ للمسلمين على اجتماع الكلمة ووحدة الصف، فلينتبهوا من غفلتهم... إلخ»[٢].

٣ ـ ما رواه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه) عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**إن اللَّه يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل اللَّه جميعاً ولا تتفرقوا، وأن تناصحوا من ولَّاه اللَّه بأمركم**»[٣]. فقد جمع اللَّه تعالى في هذا الحديث بين الخصال الثلاث: إخلاص العمل للَّه، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين ـ وهذه الثلاث تجمع أصول الدين وقواعده...[٤].

٤ ـ روى عبد اللَّه بن مسعود (رضي اللَّه عنه) عن رسول اللَّه ﷺ أنه قال: «**يا أيها الناس عليكم بالطاعة والجماعة، فإنها حبل اللَّه الذي أمر به، وإن ما تكرهون في الجماعة خير مما تحبون في الفرقة، فإن اللَّه عز وجل لم يخلق شيئاً إلا خلق له نهاية ينتهي إليها، وإن الإسلام قد أقبل له ثبات وأنه يوشك أن يبلغ نهايته، ثم يزيد وينقص إلى يوم القيامة...**»[٥].

ج ـ **الأدلة الاجتهادية الاستنباطية**: من المفيد أن يضاف هنا إلى ما ذُكر من أدلة الكتاب

= جماعة؟ (١١)، حديث رقم (٧٠٨٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن (١٣)، حديث رقم (٥١ ـ ١٨٤٧). وأحمد في المسند. ج٥ ص٣٨٦.

(١) هو الإمام الحافظ عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب السلامي البغدادي ثم الدمشقي، أبو الفرج زين الدين الشهير بابن رجب الحنبلي. حافظ للحديث. من كبار علماء المذهب الحنبلي. ولد في بغداد سنة ٧٣٦هـ، ونشأ وتوفي في دمشق. وسمع بمكة على الغمز عثمان بن يوسف، وحدث عن محمد بن الخباز وإبراهيم بن داود العطار وغيرهم... قال ابن حجر: أتقن فن الحديث، وصار أعرف أهل عصره بالعلل وتتبع الطرق وتخرج به غالب أصحابنا الحنابلة بدمشق. من كتبه (جامع العلوم والحكم) و(شرح جامع الترمذي) و(القواعد الفقهية) و(كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة) و(شرح الأربعين النووية). ت عام ٧٩٥هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٦ ص٣٣٩. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٢٩٥.

(٢) البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. ص٢٣.

(٣) أخرج مسلم في صحيحه بنحوه. كتاب الأقضية (٣٠)، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة (٥)، حديث رقم (١٠ ـ ١٧١٥). ومالك في الموطأ. كتاب الكلام (٥٦)، باب ما جاء في إضاعة المال (٨)، حديث رقم (٢٠). وأحمد في المسند. ج٢ ص٣٦٠.

(٤) البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. ص٢٧.

(٥) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير. ج٩ ص١٩٩. حديث رقم (٨٩٧١). وقال فيه الهيتمي في مجمع الزوائد: فيه ثابت بن قطبة ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات.

والسنة بعضٌ من أهم ما يمكن الوصول إليه من أدلةٍ بطريق الاستنباط، وذلك نظراً لما تبينه هذه الأدلة من أهمية وجوب وحدة الأمة. وتُقْسم هذه الأدلة إلى قسمين:

القسم الأول: الأدلة التي تعود إلى القواعد الشرعية أو الأصول العامة أو فهم روح التشريع ومقاصده الكلية.

القسم الثاني: الأدلة المستفادة من المسار التاريخي لهذه الأمة ومن واقعها المعاصر[١].

ومن أدلة القسم الأول:

١ ـ ما يلاحَظ في خطاب اللَّه تعالى للمؤمنين، فهو سبحانه لم يخاطبهم في كتابه العزيز إلا بصيغة الجماعة وصيغة الجمع، وكذلك لم يعهد إليهم ولم يتحدث عنهم إلا كذلك. هذه الملاحظة العامة عموماً مطلقاً ـ بلا استثناء لها أبداً ـ تدل أن المولى سبحانه يريد للمسلمين أن يكونوا أمة واحدة، وأن تكون حياتهم ضمن جماعة تقوم علاقتها على نظام ينسجم مع عقيدتها وتصوراتها وسلوكها...[٢].

٢ ـ ومن هذه الأدلة أيضاً: المنهجية الإسلامية التي عمل الإسلام على غرسها منذ بداياته، والتي تجعل المسلمين جماعة موحَّدة متميزة عن سائر الأمم والشعوب، سواء أكان ذلك في بداية تَكَوُّنِ جماعةِ المسلمين في المرحلة المكية حيث عَمِلَ التشريعُ الإسلامي على صياغة المجموعة المنضوية تحت الراية الإسلامية صياغة جماعية، تتآلف فيما بينها على إيمانها، مع عزلة نفسية لا اجتماعية عن أجواء الكفر والكافرين المحيطة بهم، أم كان ذلك في المرحلة المدنية التي تكونت فيها الدولة الإسلامية الأولى، والتي كان من المحطات الأساسية لبدايتها إعلان الرسول ﷺ للوثيقة الدستورية بعيد دخوله المدينة مهاجراً، حيث جاء فيها:

ـ المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فَلَحِقَ بهم وجاهد معهم أمة واحدة دون الناس[٣].

ـ إن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس[٤].

٣ ـ ومن هذه الأدلة أيضاً إجماع الأمة على وجوب نصب الخليفة لجمع كلمة المسلمين وتوحيد صفوفهم، وصهر شعوبهم وقبائلهم على اختلاف ألسنتهم وألوانهم في

---

(١) البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. ص٣٨.

(٢) نفس المصدر. ص٣٩ بتصرف.

(٣) ابن هشام، العلامة الإخباري أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب. سيرة النبي ﷺ. تعليق ومراجعة محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت. دار الفكر. لا ت. ج٢ ص١١٩.

(٤) نفس المصدر. ج٢ ص١٢١.

بوتقة النظام الإسلامي الذي يجمعهم على قيادة واحدة، ويؤلف بين قلوبهم[١].

٤ ـ ومن هذه الأدلة أيضاً وأيضاً ما يلاحَظ في أهمية اتفاق علماء الأمة المجتهدين الذين نحن بصدد دراسة اختلافاتهم. إذ جعله الشارع جلّ وعلا مصدراً تشريعياً، له حجيةُ القطعِ واليقين لا غلبة الظن فقط[٢]، وهو من هذه الناحية ـ ناحية الحجية ـ يصير موازياً للكتاب والسنة المتواترة، فهل بعد ذلك من دليل على أهمية اتفاق الكلمة؟!

أما في القسم الثاني: الذي يستفاد من المسار التاريخي للأمة ومن واقعها المعاصر كدروس وعِبَرٍ على أهمية الوحدة وضرورتها وخطورة التفرق والتشرذم، فلا مجال لحصره لكثرة الوقائع التي تُثْبِتُه يوماً بعد يوم. لكن نتوقف عند محطات هامة فيه، منها التالية:

١ ـ ففي عهد النبي ﷺ مثلاً، وُجِدَ المنافقون الذين شَكلوا في مجتمع المدينة قوة لا يستهان بِشَرِّها وخطرِها، ولا ينبغي بحال من الأحوال الظن أن دورهم كان هامشياً، فلا تكاد تُحبط لهم مؤامرة حتى يسعوا في غيرها، من أُحُدٍ إلى ذات الرقاع والخندق، ومن الاعتراض على الرسول ﷺ إلى الخوض في شَرَفِه وعرضه الطاهر، ومن إزكاء فتنة صراع الأوس والخزرج إلى التآمر مع يهود لاجتثاث الإسلام من المدينة، وغيرها من الفتن التي تحطمت على صخرة اتّباع المؤمنين لقيادتهم النبوية الحكيمة أولاً، وبفضل تماسكهم ثانياً، هذا التماسك الذي زَرَعت شريعةُ الإسلام بذورَه فيهم منذ تنزيلها، وأزكاه نبيُّ الإسلام بالمؤاخاة التي لولا وقوعها حقيقة لبقي الناس يظنون أن أمراً كهذا لهو من نسج الخيال.. ولولا فضل اللَّه وتقديره وحفظه لهذا الدين، ثم لولا هاتان الركيزتان بعد ذلك، لما كان بالإمكان أن تقوم للإسلام قائمة على ظهر الأرض أبداً.

٢ ـ وفي زمن الخلافة يمكن الوقوف عند محطتين متغايرتين كان لكل واحدة منهما أثر كبير في مسار الأمة الإسلامية إلى الآن: الأولى حروب الردة حيث تبدو فيها أهمية اتحاد كلمة المسلمين ووقوفهم صفاً واحداً وراء خليفتهم الأول أبو بكر الصديق (رضي اللَّه عنه) ـ ولو بعد لأيٍ ـ واضحة تماماً، ولولا هذه الوحدة لكان يمكن أن تتغير المعادلة ويكون للمرتدين فيها شأن آخر يمكن أن يترك آثاراً سيئة على حركة الأمة وتاريخها لا يعلم مداها إلا اللَّه سبحانه. أما المحطة الثانية فتتمثل في الخلاف الذي

---

(١) البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. ص٤٤.

(٢) لا بد أن يكون هذا الاتفاق من جميع العلماء دون استثناء، وذلك على مسألة معينة في عصر واحد، وهذا هو الإجماع، وهو المقصود بالاتفاق المذكور.

وقع بين علي بن أبي طالب الخليفة الراشد (رضي اللَّه عنه) والخليفة معاوية بن أبي سفيان (رضي اللَّه عنه)، حيث كان لهذا الاختلاف آثار مريرة تركت للأجيال اللاحقة قنبلة موقوتة متجددة قابلة للانفجار مرة بعد مرة، مما يدل على خطورة تفرق الأمة.

٣ ـ وكذلك الأمر يمكن ملاحظة خطر التفرق بعد عصر الراشدين فيما نجم عن شذوذِ بعضِ الفرق السياسية التي خَرَجت بشذوذها عن الصف وفرَّقت الكلمة، فأتت على بنيانِ الأمة من داخله رويداً رويداً، وكان وراء كثير منها أيد يهودية أو نصرانية أو مجوسية حاقدة تغذيها وتدفع بها. كما يلاحظ هذا الخطر في ممارسات بعض الفرق الكلامية التي شذت عن طريق الصواب. وقد استشرى أمر بعض هذين النوعين من الفرق واستفحل شرها، ومما ساعد على ذلك أن أغلبها لم يجد من قيادة الأمة السياسية إلا البطش بدلاً من الحوار وإزالة الشبهات وإقامة الحجة[١] وبالتالي تعرية المعاندين، في الوقت الذي لم تكن فيه هذه القيادة من جهتها في كثير من مراحلها وأحوالها على سلوك ديني سَوِيٍّ ومُشَرِّفٍ يقيم الدين ويشيع العدل ويسوس الأمة بالحق ويجمع كلمتها عليه، لا بل إن بعض ملوك المسلمين مثلاً عمد إلى إشاعة روح الجاهلية عبر إيقاظ العصبية القبلية لتثبيت ملكه، كما فعل بعضُ الأمويين (القحطانية والعدنانية أو العرب والموالي) أو بعض العباسيين (كالعربية والأعجمية وخاصة الفارسية) أو بعض العثمانيين (الترك والعرب)... إلخ، فشرذمت هذه العوامل مع غيرها جسم الأمة أيما تشرذم، ولو أن جميع هؤلاء اتقوا ربهم بهذه الأمة، وعملوا على وحدة صفها وإصلاح ذات بينها لكان بالإمكان أن يكون الأمر على غير ما وصلت إليه الآن، واللَّه تعالى أعلم وله سبحانه الأمرُ من قبل ومن بعد.

هذا وإن التفرق والصراع يتضمنان علاقة جدلية مع ذاتهما، فوجودهما يؤدي إلى ازديادهما، إذ كلما وقع التفرق والصراع كلما أدى ذلك إلى ازديادهما وإلى اختلاف الكلمة وضياع الأمة أكثر فأكثر وهكذا دواليك. وقد كان هذا من الأسباب الهامة التي خلُصَ منها أعداءُ الأمة إلى اختراقها، وكان لهم ما أرادوا، نتائج كبيرة ما كانوا ليحلموا بها من قبل، قضوا على دولة الخلافة ثم فرقوا المسلمين أكثر من أربعين دولة عدا الأقليات!!! وأقام يهود دولة لهم في أرض الأقصى ثالث المقدسات الإسلامية.

ولأن الإسلام كما أُنزل على محمد ﷺ ـ لا الانبطاح أو التبرير المفبرك ولا

---

(١) لا يقال هنا أن ذلك لم يكن موجوداً، لكن ـ والحق يقال ـ كان هناك تقصير من جانب أغلب الملوك اللَّهم إلا قليل منهم، بالإضافة لجهود بعض الأئمة الأعلام التي دفعتهم إليها الغيرة على العقيدة والدين.

المناهج المتغربة ولا الأفكار المستوردة التي تُسهم في تفريق أمتنا جماعات شتى ـ هو الوحيد المؤهل لجمع كلمة هذه الأمة من جديد، لذا نرى أعداء الأمة يعملون على إزكاء روح الفرقة بين أبنائها قطعاً للطريق على العاملين للإسلام فيما يبغونه، وليستقيم لهم الأمر، سواء أكان ذلك بنشر المفاهيم المغلوطة حول الإسلام، أو بدعم الفرق الخاطئة أو الضالة كالبهائية والقاديانية، أو عن طريق نشر الأفكار العلمانية والملحدة وكل ما يشاكلها مما يخالف الإسلام، أو نشر المؤسسات والهيئات المرتبطة بالأجنبي فكراً وممارسة ولكن تحت أسماء مستعارة أحياناً كأندية الليونز والروتاري وما يلحقها أو الجمعيات المستترة بحقوق المرأة وما شابه، أو صريحة أحياناً أخرى ـ إذا تمكنوا وقدروا ـ كالماسونية وجماعات فصل الدين عن الدولة، كما هو حاصل في بعض بلدان المسلمين في هذه الأيام.

ومن الأمثلة في هذا الشأن يقول الشيخ مصطفى صبري(١) شيخ الدولة العثمانية في آخر أيامها في وصفه الواقع الإسلامي في عصره وهو وصف ينطبق تماماً على عصرنا: «. . .إن دولة الترك المسلمة كان آخر سلاح حاربتها به الدول الوارثة لضغائن تلك الحروب ـ يقصد الحروب الصليبية ـ نشر الإلحاد القائم على العلوم والمبادئ المادية بين أبنائها المثقفين، ونشر المبادئ القومية بين العناصر المندرجة تحت لوائها. . . وقد وجد أول هذين السلاحين عوناً للأعداء في قلب تركيا، فكان استعماله

---

(١) مصطفى صبري: من علماء الحنفية، فقيه باحث. تركي الأصل والمولد والمنشأ، ولد سنة ١٢٨٦هـ. وتعلم بقيصرية في الأناضول. عين مدرساً في جامع محمد الفاتح باستانبول وهو في الثانية والعشرين من عمره، ثم تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية وكان من أواخر من تولى هذا المنصب. قاوم الحركة الكمالية بعد الحرب العالمية الأولى مما اضطره للهجرة إلى مصر بأسرته هروباً من اضطهاد الماجن مصطفى كمال حاكم تركيا، بعد أن رفض التلون والتملق له، وحين علم مخطط أعداء الإسلام من أبنائه الذين انسلخوا منه، من علمانية وماسونية وغيرهما. . . وخير ما يختصر سيرته ومواقفه المشرفة قوله في مقدمة كتابه (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) مخاطباً روح أبيه: «لو رأيتني وأنا أكافح سياسة الظلم والهدم والفسوق والمروق في مجلس النواب وفي الصحف والمجلات قبل عهد المشيخة والنيابة وبعدهما، وأدافع عن دين الأمة وأخلاقها وآدابها وسائر مشخصاتها وأقضي ثلث قرن في حياة الكفاح، معانياً من خلاله ألوان الشدائد والمصائب، ومغادراً المال والوطن مرتين في سبيل عدم مغادرة المبادئ، مع اعتقال فيما وقع بين الهجرتين غير محس يوماً بالندامة على ما ضحيت به في هذه السبيل من حظوظ الدنيا ومرافقها ـ لأوليتني إعجابك ورضاك» رحمه اللّه ونحسبه كان صادقاً بالفعل.
أما كتابه ذاك فقد كان من روائع ما كتب في موضوعه. ومن كتبه أيضاً (النكير على منكري النعمة في الدين والخلافة والأمة) و(مسألة ترجمة القرآن) و(القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون) وغيرها. . . توفي بالقاهرة سنة ١٢٧٣هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٧ ص٢٣٦ بتصرف.

كفتح الحصن من داخله، كما وجد السلاح الثاني رواجاً عظيماً في أطراف تركيا، وكفى السلاحان في القضاء على دولة الترك المسلمة»[١]. وفي موضع آخر يفضح أفعال الماسونيين والعلمانيين لإبعاد الناس عن دينهم مستغلين تفرقهم بقوله: «. . .حقيقة الأمر أن هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه، وقد كان في كل بدعة أحدثها العصريون المتفرنجون في البلاد الإسلامية كيد للدين، ومحاولة للخروج عليه، لكن كيدهم في فصله عن السياسة أدهى وأشد من كل كيد. . . فهو ثورة حكومية على دين الشعب، وشق عصا الطاعة لأحكام الإسلام، وارتداد عنه من الحكومة أولاً. . . ثم من الأمة ثانياً. . . وهو أقصر طريق للكفر»[٢]. فهل نحن واعون لما يصبو إليه أصحاب الطابور الخامس من تفرقنا ولو باسم الدين؟

مرغبات الشريعة وتشريعاتها لضمان وحدة الأمة:

وبعد فإنه بالإضافة إلى توافر الأدلة المتعلقة بوجوب وحدة المسلمين ـ وما ذُكِرَ قبلاً إن هو إلا غيض من فيض ـ فإن الإسلام قد أحاط هذا الأمر بسياج وافر أيضاً من المرغبات للحض عليه، ومن التشريعات لحمايته، نظراً لشدة أهميته[٣]. وكان منها قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠] الذي جاء يبين أن الأُخُوَّةَ رابط مقدس في الدين يجب ألا يُمس بسوء. ومنها قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ . . . أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١١، ١٢]. فقد جاء ليضع قيماً في الآداب والفضائل تحمي الأخوة من بعض ما يشوهها أو يؤذيها.

ومن أقوال الرسول ﷺ في الترغيب بالوحدة قوله الذي رواه ابن عباس (رضي اللَّه عنهما): «**يد اللَّه مع الجماعة**»[٤]. وقوله ﷺ الذي رواه ابن عمر (رضي اللَّه عنهما): «**المسلم أخو المسلم ومن كان في حاجة أخيه كان اللَّه في حاجته**»[٥]. وقوله ﷺ الذي رواه

---

(١) صبري، شيخ الإسلام مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ج١ ص٢٢.

(٢) نفس المصدر. ج٣ ص٢٨١.

(٣) يلاحظ في سمات التشريعات الإسلامية أن الجانب التربوي الوقائي فيها يأتي سابقاً للجانب التأديبي بشكل عام، لكن أن يتكلم القرآن الكريم أو الحديث النبوي كثيراً جداً عنهما في موضوع واحد وخاصة الجانب التربوي والوقائي فهذا دليل على أهمية هذا الأمر.

(٤) سبق تخريجه. انظر الباب الثاني الفصل الرابع.

(٥) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المظالم (٤٦)، باب لا يظلمُ المسلم المسلم ولا يسلمه (٣)، حديث رقم (٢٤٤٢). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، باب تحريم الظلم (١٥)، حديث رقم (٥٨ ـ ٢٥٨٠) وهو جزء حديث عندهما. وأحمد في المسند. ج٢ ص٦٨.

أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه): « **لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه** »[١].

وقوله ﷺ الذي رواه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): « **والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا** »[٢].

وهذه الأحاديث ـ وأحاديث كثيرة مثلها، لا مجال لحصرها هنا ـ، تأتي في سياقٍ واحدٍ هو الحض على الوحدة واجتناب الفرقة.

وهناك أحاديث أخرى في نفس السياق كلها تشمل تشريعات واضحة في هذا الشأن، وذلك كقوله ﷺ الذي رواه عبد اللَّه بن مسعود وزيد بن ثابت (رضي اللَّه عنهما): « **ثلاث لا يغلُّ عليهن قلب امرئ مؤمن: إخلاص العمل للَّه ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين** »[٣].

وأيضاً قوله ﷺ الذي رواه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): « **إن اللَّه يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل اللَّه جميعاً ولا تفرقوا وأن تناصحوا من ولَّاهُ اللَّهُ أمرَكم** »[٤].

وأيضاً قوله ﷺ الذي رواه أبو هريرة أيضاً (رضي اللَّه عنه): « **المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره، التقوى ههنا (وأشار إلى صدره ثلاث مرات) بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه** »[٥].

التحذير من التفرق:

وكما أحاط الإسلام وحدة المسلمين وجماعتهم بهذا السياج فقد حذرت تشريعاته

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الإيمان (٢)، باب من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه (٧)، حديث رقم (١٣). ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب الدليل على أن من خصال الإيمان أن يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه من الخير (١٧)، حديث رقم (٧١ ـ ٤٥). والترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٥)، باب (٥٩)، حديث رقم (٢٥١٥).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (٢٢)، حديث رقم (٩٣ ـ ٥٤). وأخرجه أحمد في المسند. ج٢ ص٤٩٥. والطبراني في المعجم الكبير. ج٨ ص١٩٥. حديث رقم (٧٧٩٨). وهو جزء حديث.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع (٧)، حديث رقم (٢٦٥٨). وقال: هذا حديث حسن صحيح. والدارمي في سننه، في المقدمة، باب الاقتداء بالعلماء (٢٤)، حديث رقم (٢٢٨). وأحمد في مسنده. ج٢ ص٢٢٥. وهو جزء حديث.

(٤) سبق تخريجه في هذا الفصل.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب البرّ والصلة والآداب (٤٥)، باب تحريم ظلم المسلم.. (١٠)، حديث رقم (٣٢ ـ ٢٥٦٤). وأحمد في المسند. ج٢ ص٢٧٧. والطبراني في المعجم الأوسط. ج٧ ص١١٧. حديث رقم (٧٠٢١).

من الفُرقة، وفي هذا قال الرسول ﷺ في ما يرويه عنه عبد اللَّه بن عباس (رضي اللَّه عنهما): «**ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رؤوسهم شبراً: رجلٌ أَمَّ قوماً وهم له كارهون وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط وأخوان متصارمان**»[١].

كما قال ﷺ فيما يرويه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): «**إياكم وسوء ذات البين فإنها الحالقة**»[٢]. وفي حديث آخر بين ما هي الحالقة وما هو بديلها المطلوب، روى مولى الزبير أن رسول اللَّه ﷺ قال: «**دب إليكم داء الأمم من قبلكم: الحسد والبغضاء، والبغضاء هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين، والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا**»[٣].

أهمية وحدة المسلمين:

تبدو هذه الوحدة واضحة الأهمية لما ينبني عليها من منافع في حياة الأمة لا تخفى على ذي عقل.

أ ـ فالاتحاد يقوي الضعفاء ويزيد الأقوياء قوة إلى قوتهم وقد نبّه القرآن الكريم لهذا المعنى حيث قال المولى عز وجل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٞ مَّرۡصُوصٞ﴾ [الصف: ٤]. وقد عبّر عنه النبي ﷺ بقوله: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً**»[٤].

والقصة المشهورة التي علَّمها الأب الذي كان على فراش الموت لأبنائه تؤكد هذا المعنى، إذ لم يستطع أي واحد منهم أن يكسر مجموعة العصي المتضامنة، في حين أمكنهم كسر كل واحدة منها على حدة بكل يسر، فأنشد الأب في ذلك:

كونوا جميعاً يا بني إذا اعترى خطب ولا تتفرقوا آحادا
تأبى العصي إذا اجتمعن تكسراً وإذا افترقن تكسرت أفرادا

ب ـ إن في الاتحاد عصمة من الهلكة، فالفرد وحده يمكن أن يضيع، فتفترسه شياطين الإنس والجن، لكنه في الجماعة محمي بها وإلى هذا أشار النبي ﷺ بقوله: «**إن**

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب من أمّ قوماً وهم له كارهون (٤٣)، حديث رقم (٩٧١). قال الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي: في الزوائد: إسناده صحيح ورجاله ثقات .اهـ.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٥)، باب (٥٦)، حديث رقم (٢٥٠٨). وقال: حديث صحيح غريب.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٥)، باب (٥٦)، حديث رقم (٢٥١٠). وبين أن بعض الرواة لم يذكروا فيه عن الزبير. وهو جزء حديث. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده. ج١ ص١٦٤. وقال فيه السيوطي: حديث صحيح.

(٤) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الثالث.

الشيطان ذئبُ الإنسانِ وإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»[١]. وقوله أيضاً: «**اثنان خير من واحد، وثلاث خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن اللَّه لن يجمع أمتي إلا على هدى**»[٢][٣].

موقع وحدة الأمة من باقي الواجبات:

لقد شرع اللَّه تعالى أحكام الإسلام وجعلها أقساماً منها الحرام والواجب وغيرهما...، وكما جعل سبحانه وتعالى الحرام مراتب كاللمم وأشد منها الصغائر وأشد منها الكبائر وعلى رأسها الموبقات السبع، وحتى درجة الحرام في كل قسم منها جعلها متفاوتة كالربا والزنى ـ مثلاً ـ حيث قال رسول اللَّه ﷺ: «**درهم ربا يأكلها الرجل وهو يعلم أشد من ستة وثلاثين زنية**»[٤]، رغم أن الاثنين من الكبائر ـ فإنه سبحانه جعل الواجبات مراتب أيضاً، فمنها ما جعلها ركناً من أركان الدين ومنها لا، ومنها ما جعلها ذروة سنام الإسلام ومنها لا، ومنها ما جعلها واجبات لعينها، ومنها ما جعلها واجبات خادمة (كالذي لا يتم الواجب الأصلي إلا به)، ومنها ما جعل المولى أجره يوجب دخول الجنة بغير حساب ومنها لا، ومنها ما جعلها المولى أحبّ الأعمال إليه ومنها لا.... إلخ. وإذا كان الأمر كذلك فأين موقع وحدة الأمة ضمن مجموعة الواجبات؟

تدل النصوص على أن هذا الواجب مقدم على الكثير من الواجبات الهامة والتي هي من أركان الدين وشعائره.

ويدل على هذا قوله ﷺ الذي رواه أبو الدرداء (رضي اللَّه عنه): «**ألا أخبركم بأفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة؟**» قالوا: بلى يا رسول اللَّه، قال: «**صلاح ذات البين، فإن فساد ذات البين هي الحالقة**»[٥]، وفي رواية أخرى ـ وهو الحديث الذي رويناه

---

(١) أخرج أحمد بنحوه في المسند. ج٥ ص٢٣٢ ـ ٢٣٣. والطبراني في المعجم الكبير. ج٢٠ ص١٦٤. حديث رقم (٣٤٤). وحسنه السيوطي.

(٢) أخرجه أحمد في المسند. ج٥ ص١٤٥. وقال فيه السيوطي: حديث صحيح.

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٤٠ ـ ٤١ باختصار.

(٤) أخرجه أحمد في مسنده. ج٥ ص٢٢٥. والدارقطني في السنن. كتاب البيوع، حديث رقم (٤٨). وله بلفظ آخر بنحوه: «**درهم ربا أشد من بضع وسبعين زنية أدناها بأمه**» حديث رقم (٥٠). والطبراني في المعجم الأوسط. ج٣ ص١٢٥. حديث رقم (٢٦٨٢). وقال السيوطي: حديث صحيح.

(٥) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٤٠)، باب في إصلاح ذات البين (٥٠)، حديث رقم (٤٩١٩). والترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٥)، باب (٥٦)، حديث رقم (٢٥٠٩). وقال: حديثٌ صحيح. وأخرجه أحمد في المسند. ج٦ ص٤٤٤.

سابقاً عن مولى الزبير عن الزبير (رضي اللَّه عنه)، قال ﷺ: « . . .**البغضاء هي الحالقة، لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين، والذي نفسي بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا**»[١] . فقد بينت هذه الروايات بوضوح أفضلية صلاح ذات البين ـ الذي هو عبارة عن عدم التفرق ـ على درجة الصلاة والصيام والصدقة، وأنه من أهم الواجبات الشرعية، وبيَّنَ النبيُّ ﷺ فيها أن المطلوب هو المحبة في اللَّه والائتلاف لا الاختلاف.

وهناك أدلة أخرى غير نقلية تؤكد أهمية موقع هذا الواجب بين سائر الواجبات ومن أهمها ما يؤخذ من القاعدة الشرعية (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، ذلك أن كثيراً من المصالح والأحكام لا تتحقق إلا بوجود دولة الإسلام والخلافة. وكثيراً من المصالح والأحكام أيضاً لا تكتمل إلا بوجود دولة الإسلام والخلافة، ومن هذين النوعين حِفْظُ بَيْضَةِ الإسلام من أن يجتاحها أعداء المسلمين فيزلزلوا أهله فكرياً وعقائدياً، وهذا يعني حفظ الدين الذي يعتبر حفظه أحد مقاصد الشريعة الخمسة، بل يأتي في رأسها. ومن ذلك أيضاً إقامة القصاص وحدود اللَّه اللذين يحفظان الدين، كقتل المرتد ـ والنفس، كقصاص القاتل ـ والنسل، كرجم الزاني ـ والمال، كقطع يد السارق ـ والعقل، كجلد شارب الخمر ـ وهذه كلها مقاصد للشريعة التي شُرعت أحكام الإسلام لحفظها ألا وهي: الدين، النفس، النسل، العقل والمال.

فإن كان هناك جملة من الأحكام الشرعية التي تحفظ من خلالها مقاصد الشريعة، وتحقيق هذه الأحكام بالكلية أو على وجه الكمال يتوقف على وجود دولة الخلافة، وإن كان تحقق وجود دولة الخلافة في عصرنا الحاضر أو استمرار بقائها ـ فيما لو تحققت إن شاء اللَّه ـ يتوقف على وحدة المسلمين، وباعتبار أن الأحكام المذكورة واجبة ـ بل هي من أهم الواجبات ـ فبالتالي تكون الطريق الموصلة إلى ذلك وهي وحدة المسلمين من أهم الواجبات أيضاً، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. لا بل قد تبين قبلاً أنها أهم واجب بعد واجب الإيمان. وفي هذا الباب ـ باب انقسام المصالح إلى الوسائل والمقاصد وعلاقتهما ببعضهما البعض يقول الإمام العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «الواجبات والمندوبات ضربان: أحدهما مقاصد والثاني وسائل. . . وللوسائل أحكام المقاصد، فالوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، ثم تترتب الوسائل بترتيب المصالح والمفاسد»[٢].

---

(١) سبق تخريجه في هذا الفصل.

(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ص٤٣.

مفهوم الجماعة التي أمِرنا بلزومها وعدم تفرقها:

بعد كل هذا الذي ذُكر قد يأتي من يَسأل ـ وهذا حقه ـ: من وما هي الجماعة التي أُمِرنا بلزومها؟ وعلى ماذا يكون الاتحاد؟ سؤالان يُجاب عنهما بما يلي:

وقعت اختلافات في تعريف هذه الجماعة، ويمكن اختصار هذه التعريفات وهي التالية:

أ ـ إن الجماعة هي السواد الأعظم من المسلمين[1]، وممن قال بهذا الصحابي الجليل أبو مسعود الأنصاري (رضي اللَّه عنه)، فعن التابعي ابن سيرين (ت١١٠هـ) عن أبي مسعود (رضي اللَّه عنه) أنه قال موصياً من سأله لما قُتِلَ عثمان (رضي اللَّه عنه): «عليكم بالجماعة (أي جمهور المسلمين وقتها) فإن اللَّه لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة»[2].

ب ـ إن الجماعة هي عبارة عن أئمة العلماء المجتهدين لقوله ﷺ: «**إن اللَّه لا يجمع أمتي ـ أو قال أمة محمد ﷺ ـ على ضلالة . . .**»[3] لكن معناه لن يجتمع علماء أمتي على ضلال، وإلى هذا ذهب عبد اللَّه بن المبارك[4] وإسحاق بن راهويه

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٦٠.

(٢) أخرجه الطبراني كما ذكر في مجمع الزوائد. ج٥ ص٢١٨ ـ ٢١٩. من طريقين أحدهما رجاله ثقات. وهو عند الطبراني في المعجم الكبير. ج١٧ ص٢٤٠. حديث رقم (٦٦٦). وأخرج الحاكم في المستدرك بنحوه. كتاب العلم. ج١ ص١١٥.

(٣) سبق تخريجه. انظر الباب الثاني الفصل الرابع.

(٤) هو عبد اللَّه بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولاهم التركي ثم المروزي، أبو عبد الرحمن، الحافظ الإمام شيخ الإسلام عالم زمانه وأمير الأتقياء في وقته. الغازي، التاجر. ولد سنة ١١٨هـ. سمع من الأعمش ويحيى بن سعيد الأنصاري والأوزاعي وأبي حنيفة وابن جريج والثوري وشعبة وابن أبي ذئب والحمادَيْن ومالك والليث وابن لهيعة وابن عيينة وغيرهم. . . وحدث عنه معمر والثوري وابن وهب وابن معين والقطان وأمم كثيرة غيرهم. أفنى عمره في الأسفار، حاجاً ومجاهداً وتاجراً، وجمع الحديث والفقه والعربية وأيام الناس والشجاعة والسخاء. كان من سكان خراسان. قال فيه عبد الرحمن بن مهدي: ما رأت عيناي مثل أربعة، ما رأيت أحفظ للحديث من الثوري، ولا أشد تقشفاً من شعبة ولا أعقل من مالك ولا أنصح للأمة من ابن المبارك. ولما مات قال فيه هارون الرشيد: مات سيد العلماء. وقال فيه ابن حنبل: لم يكن في زمان ابن المبارك أطلب للعلم منه. وقالوا فيه أيضاً: هو في المحدثين مثل أمير المؤمنين في الناس. وقال فيه سفيان بن عيينة: نظرت في أمر الصحابة وأمر عبد اللَّه بن المبارك فما رأيت لهم عليه فضلاً إلا بصحبتهم النبي ﷺ وغزوهم معه. سئل يوماً: ما خير ما أعطي الإنسان؟ فقال: غريزة عقل. قيل: فإن لم يكن؟ قال: حُسن أدب. قيل: فإن لم يكن؟ قال: أخ شقيق يستشيره. قيل: فإن لم يكن؟ قال: صمت طويل. قيل: فإن لم يكن؟ قال: موت عاجل. ومن أقواله المفيدة: في صحيح الحديث شغل عن سقيمه. اتفق العلماء على رفعة مكانته وعلمه وتفضله بماله على كثير من أهل العلم كي يغتنوا عن الحاجة. هذا وتبقى قصيدته التي أرسلها إلى =

(ت٢٣٨هـ) وجماعة من السلف وهو رأي علماء الأصول[١]. كما ذهب إليه أيضاً الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ) حيث بوب بعنوان: «باب ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] وما أمر النبي ﷺ بلزوم الجماعة، وهم أهل العلم»[٢]. وكذلك أيضاً الإمام الترمذي (ت٢٧٩هـ) حيث قال: «وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث»[٣].

ج ـ إن الجماعة هي عبارة عن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) على وجه الخصوص دون من بعدهم، لأنهم هم الذين أقاموا عماد الدين وأرسوا أوتاده[٤].

د ـ إن الجماعة هي عبارة عن أهل الإسلام في مقابل الكفار[٥].

هـ ـ إن الجماعة هي عبارة عن المسلمين إذا اجتمعوا على الإمام الشرعي[٦]. وإلى هذا ذهب مجموعة من العلماء على رأسهم الإمام الطبري (ت٣١٠هـ) إذ يقول: «والصواب أن المراد من الخبر لزوم الجماعة الذين في طاعة من اجتمعوا على تأميره، فمن نكث بيعته خرج عن الجماعة»[٧].

= الفضيل ابن عياض من أرض الرباط من روائع ما أثر عنه ومما يكون فكرة واضحة عن ميول وتوجهات هذا العالم المجاهد إذ يقول فيها:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لوجدت أنك في العبادة تلعب
من كان يخضب خده بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب
أو كان يلعب خيله في باطل ... فخيولنا يوم الصبيحة تتعب
ريح العبير لكم ونحن عبيرنا ... رهج السنابك والغبار الأطيب
ولقد أتانا من مقال نبينا ... قول صحيح صادق لا يكذب
لا يستوي غبار خيل اللَّه في ... أنف امرئ ودخان نار تلهب
هذا كتاب اللَّه ينطق بيننا ... ليس الشهيد بميت لا يكذب

له كتاب في (الجهاد) وهو أول من صنف فيه. و(الرقائق). توفي في بلده هيت من أرض الجزيرة على الفرات منصرفاً من غزو الروم سنة ١٨١هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٨ ص٣٧٨ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١١٥.

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٦١ باختصار.
(٢) صحيح البخاري. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٦)، باب ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً**﴾ (١٩).
(٣) سنن الترمذي. كتاب الفتن (٣٤)، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٧).
(٤) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٦٢ باختصار.
(٥) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ص٢٠٩. وانظر الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.
(٦) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٢٠٩. وانظر: الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٦٤.
(٧) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١٣ ص٣٧.

هذه التعريفات يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: الأولى تضم التعريفات الأربعة الأولى، ويجمعها كلها معنى واحد وهو الاتباع، والمقصود به اتباع منهج الرسول ﷺ، فهو ما كان عليه الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وقد تبعهم عليه العلماء الأثبات المشهود لهم، ومِنْ ورائهم كان السواد الأعظم من المسلمين، متبِعين الكتاب والسنة غير مبتدعين، وكانوا ملتزمين بالنهج القرآني والنبوي متبعين له، بمقابل الكافرين السائرين على المناهج الوضعية أو المحرّفة. وعلى هذا يكون الاختلاف بين هذه التعريفات اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.

أما المجموعة الثانية فتضم التعريف الخامس دون سائر التعريفات وهو ينظر إلى تحقق الجماعة بوجود الخليفة فقط، وما سوى ذلك لا يطلق عليه اسم الجماعة التي قصدها رسول اللَّه ﷺ في أحاديثه.

والذي يظهر عند إمعان النظر في المجموعتين أن المراد أصلاً من أحاديث رسول اللَّه ﷺ الواردة في شأن الجماعة كقوله: «**يد اللَّه مع الجماعة**»[١] وقوله أيضاً: «**من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية**»[٢] هو الرأي الذي يضم المجموعة الأولى ألا وهو اتباع منهجه ﷺ، سواء أَوُجِدت دولةُ الإسلام أم لا. إنما هذه الجماعة لا يكتمل مبناها إلا إذا كان على رأسها الإمام الشرعي. لكن تخلّف وجود هذا الكيان المتكامل لا يعني انعدام الجماعة التي هي بمعنى المنهج والطريقة. فهذا المعنى باقٍ إلى قيام الساعة، ويدل على ذلك قولُ عبد اللَّه بن مسعود (رضي اللَّه عنه): «إنما الجماعة ما وافق طاعةَ اللَّه وإن كنت وحدك»[٣]. ولذا قالوا: «حيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسِّك به قليلاً، والمخالِف كثيراً، لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي ﷺ وأصحابه (رضي اللَّه عنهم) ولا نظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»[٤]. وعلى هذا تكون الأحكامُ الواردةُ في حق من يَشُقُّ عصا الطاعة الشرعية للإمام أو يَنْقُضُ البيعةَ الشرعية بغير حق وما يلحق ذلك مأخوذةً أساساً من أحاديث أخرى ومنها: «**من أتاكم وأمْرُكُمْ جميع على رجل واحد فأراد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه**»[٥]. ومنها أيضاً: «**من خلع يداً من طاعة لقي**

(١) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الرابع.

(٢) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الرابع.

(٣) اللالكائي، هبة اللَّه بن الحسن بن منصور. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. تحقيق أحمد سعد حمدان. الرياض. دار طيبة. ط١. لا ت. ص١٠٩.

(٤) أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم الشافعي. الباعث على إنكار البدع والحوادث. مصر. المطبعة العربية. لا ت. ص١٥.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع (١٤)، حديث رقم (٦٠ ـ ١٨٥٢). والطبراني في المعجم الكبير. ج١٧ ص١٤٤. حديث رقم =

اللَّه يوم القيامة ولا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[١]. ومنها أيضاً: «**إذا بويع لخليفة وأتاكم الآخر فاقتلوه**»[٢].

وممن ذَكَرَ ذلك أيضاً من الأئمة الأثبات في مصنفاته الإمامُ الآجري (ت٣٦٠هـ) الذي ساق في كتابه (الشريعة) في بابين حول لزوم الجماعة، آياتٍ وأحاديثَ في لزوم الصراط المستقيم، وعدمِ تتبع السبل وقال في ختام ثانيهما: «علامة من أراد اللَّهُ عز وجل به خيراً سلوك هذا الطريق: كتاب اللَّه عز وجل وسنن رسول اللَّه ﷺ، وسنن أصحابه (رضي اللَّه عنهم) ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين»[٣]، وهو الذي صدّر لأولهما بقوله: «باب ذِكرِ الأمر بلزوم الجماعة، بل الاتباع وترك الابتداع»[٤] والإمامُ الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بقوله: «يَدْخُلُ في الجماعة مجتهدو الأمة وعلماؤها، وأهلُ الشريعة العاملون بها، ومن سواهم داخلون في حكمهم، لأنهم تابعون لهم ومقتدون بهم، فكل من خرج عن طاعتهم فهم الذين شذوا وهم نهبة الشيطان، ويَدخل في هؤلاء جميعُ أهل البدع، لأنهم مخالِفون لمن تقدم من الأمة، فلم يدخلوا في سوادهم بحال»[٥]. وبقوله في موضع آخر: «إن الفرقة الناجية من اتصف بأوصافه ﷺ وأوصاف أصحابه»[٦]. وعلى هذا تكون الجماعة مجموعة من الأوصاف إن تحققت تحقق كيان الجماعة وإن انتفت انتفى.

وتجدر الإشارة هنا أن من مواصفات الرعيل الأول أصحاب القرون الثلاثة الأولى التي أخذوها عن نبي الرحمة عدم الإنكار على الاجتهاد المخالف إن صدر عن أهله، وكان في إطار أصوله وضوابطه، غير مقترن ببدعة أو هوى. كما أن من معالم منهجهم رضوان اللَّه عليهم ورحمته هو اتفاقهم على مصادر الاجتهاد بالإجمال ـ وإن خالف بعضهم بعضاً في بعض تلك المصادر وتحديداً الفرعية منها ـ. كما أنهم مع اتفاقهم في كثير من وسائل التشريع (التي هي مصادره) إلا أنهم كثيراً ما يختلفون في النتائج المبنية

= (٣٦٥). وفي المعجم الأوسط. ج٤ ص٢٥٩. حديث رقم (٤١٣٧).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن (١٣)، حديث رقم (٥٨ ـ ١٨٥١). والبيهقي في السنن الكبرى. كتاب قتال أهل البغي، باب الترغيب في لزوم الجماعة. ج٨ ص١٥٨.

(٢) أخرج مسلم في صحيحه بنحوه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب إذا بويع لخليفتين (١٥)، حديث رقم (٦١ ـ ١٨٥٣). ولفظ الحديث عنده: «**إذا بويع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما**». والطبراني في المعجم الأوسط. ج٣ ص١٤٤.

(٣) الآجري. الشريعة. ص١٤.

(٤) نفس المصدر. ص٣.

(٥) الشاطبي. الاعتصام ج٢ ص٢٦١.

(٦) نفس المصدر. ج٢ ص٢٥٢.

عليها (والتي هي الاجتهادات)، وهذا أمر طبيعي نظراً لاختلاف البيئة والمشارب الفكرية وأنماط التفكير وما عداها... إلخ مما سبق بيانه في أوائل البحث.

هذا ولا يلزم أن تكون الجماعة التي تنطبق عليها هذه الأوصاف في مكان واحد. بل يمكن أن يتعدد وجودها في أكثر من موضع كما هو الحال في هذا العصر، وإلى هذا أشار الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) في شرحه لحديث النبي ﷺ: «**لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر اللَّه لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر اللَّه وهم ظاهرون على الناس**»[١] بقوله: «ويحتمل أن هذه الطائفة مفرقة بين أنواع المؤمنين، منهم شجعان مقاتلون، ومنهم فقهاء، ومنهم محدِّثون، ومنهم زهاد وآمرون بالمعروف وناهون عن المنكر، ومنهم أنواع أخرى من الخير، فلا يَلْزَمُ أن يكونوا مجتمعين، بل قد يكونون متفرقين في أقطار الأرض»[٢]. علماً بأن الحديث المذكور يفيد أيضاً أن هذه الجماعة لن تنقرض بإذن اللَّه تعالى إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها.

وبالعودة إلى النقل الأخير عن الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، يلاحظ أنه قد أخرج أهل البدع من إطار الجماعة الواجب اتباعها، لكنه (رضي اللَّه عنه) لم يخرجهم من الملّة، ثم لا بد من التفريق هنا بين صاحب البدعة عصبية وافتراء على دين اللَّه عز وجل وبين صاحب البدعة الذي وصل إليها باجتهاده، فإن الطرفين وإن كانا مخطئين لكن الأول منهما فقط آثم لا محالة، أما الثاني فإنه معذور أي غير آثم عند أغلب العلماء[٣].

كما لا بد من التنبه إلى أمر هام هنا، هو أنه إذا كان الاتفاق مع المبتدع على بدعته حراماً ومفارقته فيها واجباً، فإن هذا لا يعني مفارقته فيما سوى بدعته، ومنابذته بالمطلق ـ ما لم يكن في بدعته فساد في الدين ـ، كما لا يعني ذلك معاملته وكأنه من غير أهل الملّة، إذ أن الإسلام يبقى المادة المشتركة بين الجميع، وما لم يرشد إليه المبتدعُ اليوم قد يرشد إليه غداً أو لاحقاً. وقد أراد الإسلام منا أن نكون مبشرين لا منفرين، وإلى هذا ومثله يشير الإمام ابن الوزير (ت٨٤٠هـ) بقوله: «قال أهل السنة: تجب كراهة ذنب المذنب العاصي[٤] ولا تجب كراهة المسلم نفسه بل يُحَبُّ لإسلامه، قلت ـ والكلام لابن الوزير ـ حباً لا يوقع في معصية ولا يؤدي إلى مفسدة»[٥].

---

(١) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الرابع.

(٢) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١٣ ص٦٧.

(٣) سيأتي بيانه وأدلته في الفصل الثالث من هذا الباب.

(٤) على فرض الاتفاق والتسليم جدلاً أن المبتدع عاصٍ سواء في ذلك من كان مجتهداً أم معانداً مكابراً.

(٥) ابن الوزير. إيثار الحق على الخلق. ص٤١٣.

شبهات وردود حول وجوب وحدة الأمة :

وبعد ورغم جلاء الأدلة في وحدة المسلمين وجوباً وأهمية وموقعاً وكيفية، فإنه يخرج بين الفينة والفينة بعض أصحاب الشبهات أو الذين يعشقون التمسك بها ـ وذلك ديدنهم في التشويش على الحق وأهله، فيردون كل هذه الأدلة من آيات وأحاديث صحيحة، مدعين أن تفرق الأمة أمر لازم، وذلك لأغراض لا تخلو عادة من الخبث أو الخطورة، منها تبرير تقاعس القاعدين عن العمل لنصرة هذا الدين وتوحيدِ كلمة العاملين من أجله، كما أن منها أيضاً تبرير بعض الجماعات لنفسها تفردها وانزواءها عن باقي العاملين للإسلام، هذا إن لم يصل الأمر إلى اتهامها للآخرين ومحاولة الاستفراد بساحة العمل الإسلامي والاستئثار بها، إلى غيره من الأغراض والتي يكفي منها سمّاً أن تُستَعمَل من أجل التشويش وإشغال المسلمين ببعضهم البعض.

وأهم ما يستخدمه هؤلاء كدليل على ادعاءاتهم قسمان من الأحاديث:

أولهما: أحاديث تنبئ بأن اللّه تعالى قد جعل بأس هذه الأمة بينها.

وثانيهما: أحاديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة.

هذا بالإضافة إلى ادعاء بعضهم أنه يتمايز عن غيره كي لا يصطبغ بأخطائه ـ هذا إن كان مخطئاً!! ـ ومن ثم يعمل على الاستئثار بالساحة الإسلامية دونه، ويتهمه بأنه خارج عن الصف وينعته بنعوت غير إسلامية. مبرراً ذلك كله بأنه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وسنعرض للرد على ما نسبوه لهذه الأحاديث وللأمر بالمعروف وللنهي عن المنكر فإن أُفحِموا سقط استدلالهم على شبهاتهم تلك ولزمهم العودة عن ذلك:

أما أحاديث القسم الأول: فإنها رغم صحتها وتعددها ونذكر أحدها هنا وهو ما رواه خباب بن الأرت (رضي اللّه عنه)، قال: «وافيت رسول اللّه ﷺ من صلاته، فقلت: يا رسول اللّه، لقد صليت الليلة صلاة ما رأيتك صليت مثلها! فقال رسول اللّه ﷺ: «**أجل إنها صلاة رغب ورهب، سألت ربي عز وجل ثلاث خصال، فأعطاني اثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي عز وجل ألا يهلكنا بما أهلك به الأمم قبلنا فأعطانيها، وسألت ربي عز وجل ألا يظهر علينا عدواً من غيرنا فأعطانيها، وسألت ربي عز وجل ألا يلبسنا شيعاً فمنعنيها**»[1]؛ فإنها لا تعني أبداً ما ذهب إليه هؤلاء، إنما الذي لم

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الفتن (٣٤)، باب ما جاء في سؤال النبي ﷺ ثلاثاً في أمته (١٤)، حديث رقم (٢١٧٥). وقال: حديث حسنٌ غريبٌ صحيح. والنسائي في سننه. كتاب قيام الليل (٢٠)، باب إحياء الليل (١٦)، حديث رقم (١٦٣٤). وأخرجه أحمد في مسنده. ج٥ ص١٠٨ ـ ١٠٩.

يستجب له المولى سبحانه ـ هو ألا يلبس هذه الأمة شيعاً، ولا يجعل بأسها بينها شديداً ـ إنما تركه للسنن الكونية ولقانون الأسباب والمسببات، فالأمة هنا هي مالكة أمر نفسها، لم يجبرها اللَّه على التفرق، بل إن استجابت لأمر ربها وتوجيهات نبيها ووَحَّدَتْ كلمتها عزّت وسادت، وإذا استجابت لدعوات الشياطين وأهواء الأنفس فتفرقت بها السبل تمزقت صفوفها حتى يصير شأنها كما أشار النبي ﷺ: «**حتى يكون بعضهم يُهلِكُ بعضاً، ويَسبي بعضهم بعضاً**»[(١)].

والحديث لا يعني بحال أن يكون تفرق الأمة وتسلط بعضها على بعض أمراً لازماً، وإلا لم يكن هناك معنى لكثير من آيات الكتاب ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقوله سبحانه أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ * ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١، ٣٢]. كما لم يكن هناك معنى لعديد من أحاديث النبي المصطفى ﷺ ومنها قوله ﷺ: «**لا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا**»[(٢)]، وقوله أيضاً ﷺ: «**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**»[(٣)]. . . إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي أمرت بالاتحاد ونهت عن التفرق. ولو كان التفرق قدراً مفروضاً على الأمة بصورة عامة ودائمة لكانت هذه الأوامر والنواهي عبثاً، لأنها تأمر بما لا يمكن وقوعه، وتنهى عما يستحيل اجتنابه، تعالى اللَّه سبحانه عن ذلك علواً كبيراً وتنزه رسوله الكريم عن ذلك تنزهاً معصوماً.

هذا والأحاديث التي أخبرت أن اللَّه تعالى قد ترك أمر هذه الأمة لنفسها في هذا الشأن وجعل بأسها بينها بناء على أفعالها، لم تُخْبِر بأن هذا أمر واقع لا بد منه في كل بقعة من أرض الإسلام وفي كل عصر من العصور بل جاءت لمجرد الإخبار بأن المولى عز وجل لم يمنع هذا تسييراً[(٤)] للأمة.

هذا بالإضافة إلى وجود أحاديث أخرى قد بشرت بأن كلمة الإسلام ستعلو من

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الفتن (٥٢)، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض (٥)، حديث رقم (١٩ ـ ٢٨٨٩). وأبو داود في سننه. كتاب الفتن (٢٩)، باب ذكر الفتن ودلائلها (١)، حديث رقم (٤٢٥٢). والترمذي في سننه. كتاب الفتن (٣٤)، باب ما جاء في سؤال النبي ﷺ في أمته (١٤)، حديث رقم (٢١٧٦). وهو جزء حديث.

(٢) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الثاني. وهو جزء حديث.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب رحمة الناس والبهائم (٢٧)، حديث رقم (٦٠١١). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، باب تراحم المؤمنين (١٧)، حديث رقم (٦٦ ـ ٢٥٨٦).

(٤) التسيير هنا بمقابل التخيير.

جديد، وأن الخلافة ستعود، وأن أمر هذه الأمة سيستقيم بما استقام به أمرها في أوله، وأن الإسلام سيفتح روما كما فتح القسطنطينية، وهذا كله لا يمكن أن يتم والأمة غارقة في صراعاتها، وإنما يتم ذلك ـ بحسب ما يُرى من السنن ـ عندما تَتَوحدُ كلمةُ المسلمين على الإسلام وحده[١].

وأما أحاديث القسم الثاني: التي تفيد افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة فالإجابة عنها من عدة جوانب أهمها:

أ ـ أن هذه الأحاديث بذاتها قد دلّت على أن هذه الفرق كلها جزء من أمته ﷺ أي أمة الإجابة المنسوبة إليه ـ بدليل قوله ﷺ فيها: «**تفترق أمتي**»[٢] فهي بهذا لا تخرج عن الملة ـ رغم بدعتها ـ ولم تُفصل من جسمها، طبعاً يخرج من هذا الكفار المكذبون له ﷺ لأنهم بهذا قد خرجوا من أمته ﷺ.

ب ـ ليس من الضروري أن يكون هذا الافتراق لكل هذه الفرق دائماً أبد الدهر، فقد توجد بعضها ثم يغلب الحق على باطلها فتنقرض ولا يعود لها وجود، وقد تعود هذه عن رأيها فتدخل في فرقة أخرى أو في فرقة أهل الحق، وهذه الصور كلها قد تحققت فعلاً.

ج ـ على فرض صحة مطلع أحاديث افتراق الأمة ـ إذ تكلم فيها بعض العلماء ـ فإن الراجح أن الزيادة المروية في آخرها وهي: «**كلها في النار إلا واحدة**» (مهما كان شكل هذه الواحدة) غير صحيحة ـ وإن كان بعض العلماء قد صححه لتعدد طرقه كابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ـ ذلك أن التقوية بكثرة الطرق ليست على إطلاقها، فكم من حديث له طرق عدة ضعفه العلماء، وإنما يؤخذ بها فيما لا معارض له ولا إشكال في معناه. وهنا يبدو الإشكال واضحاً، إذ الحكم بأن كل الفرق هالكة إلا واحدة لا يستقيم لعدة أسباب، منها أنه باب لادعاء كل فرقة أنها الناجية رغم أن الكل على الإسلام ـ ما لم يكن عندهم تكذيب للوحي ـ كما هو ثابت ـ وسيأتي بيانه ـ فيكون في هذا تمزيق للأمة وطعن لبعضها ببعض؛ ومن جهة أخرى فإن جمهور العلماء رغم تضليلهم للفرق المبتدعة لم يحكموا عليها بأنها من أهل النار، بل عذروها في اجتهادها ولم يلبسوا كل اجتهاداتها ثوب الإثم، وإن كانوا قد خطأوها.

هذا ومن الذين رجحوا عدم صحتها، بل وَضْعَها كلٌّ من الإمام ابن الوزير

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٤٣ ـ ٤٩ باختصار.

(٢) ولم يقل (يفترق عن أمتي) ليفهم منه الخروج عن جسم الأمة ودين الملة.

(ت٨٤٠هـ)[١] والإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ)[٢] وغيرهما. . .

ومع ذلك، ولو سلمنا جدلاً بقبولها فإن كونها «في النار» لا يعني الخلود، فهذا للكفار فقط، بل يدخلونها كما يدخلها عصاة المسلمين، وعلى هذا يعامَلون في الدنيا معاملة المسلمين بمناصحتهم والرفق بهم لعدم إعانة شياطين أنفسهم عليهم[٣].

وأخيراً يبقى السيف الذي تُسَلطه بعض الفرق أو بعض العاملين للإسلام في عصرنا الحاضر من الذين يريدون الاستئثار بساحة الإسلام والعمل الإسلامي، إذ يسلطونه على غيرهم عند اختلافهم معهم بحجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مهما كلف الأمر، حتى ولو أدى ذلك إلى شق صف المسلمين ولُحمتهم، باعتبار أن ما وقع من الآخَرين منكَرٌ تجب إزالته، ويدعون إلى منابذتهم، بل إن بعضهم يدعو إلى تكفيرهم أحياناً!!

وهذا الأمر بالغ الخطورة من وجهين:

أولهما: أن في إطلاق الحكم بالإنكار العام على المخالف ومنابذته بالمطلق، دون إعطاء فكرته فرصةَ وحقَّ التعبير عن نفسها، ودون النظر الدقيق فيها للتبين ما إذا كانت صحيحة أو معتبرة أم لا، إن في هذا الحكم العام الذي يعني الإلغاء الكلي للفكر المخالِف ولو كانت مخالفته في جزئية أو جزئيات لَمغالطةً ومجازفةً كبيرتين لا يقرهما مفهوم الاختلاف في الإسلام، كما لا يمكن السكوت عنهما بحال من الأحوال، خاصة وأن تفشي هذا الحكم واستشراءه بين المسلمين يحمل مخاطر لا تُحمد عقباها، يكفي القول أن أدناها تفتت الأمة أحزاباً كل حزب بما لديهم فرحون، فما بالك بأقصاها الذي لا يُبقي ولا يذر؟؟

أما أن يُبرَّرَ هذا الإلغاء للآخَر ـ حتى ولو تم التسليم جدلاً بأنه مخطئ ـ بأن بعض العلماء قد قالوا بعدم جواز صدور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممن هو واقع في المنكر أياً كان منكره[٤]، وبناء عليه يجب منع المخالف عن مطلق عمل

(١) انظر: ابن الوزير، العلامة أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم المرتضى اليماني. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. تحقيق وتخريج وتعليق شعيب الأرناؤوط. عمان ـ الأردن. دار البشير. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ج١ ص١٨٦ وج٣ ص١٧٠ ـ ١٧٢.

(٢) انظر: ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. الفصل في الملل والنحل. تحقيق نصر وعميرة. جدة. دار عكاظ. ج٣ ص٢٩٢.

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٤٩ ـ ٥٥ باختصار.

(٤) إن في تعميم هذا المبدأ في هذه المرحلة من حياة الأمة لخطراً كبيراً، خاصة وأنها تحتاج لجهود كل أبنائها للخروج من كبوتها التي هي فيها، فإذا ما وقعت أزمة تصنيف بين المسلمين لمجرد الاختلاف، ودون الضوابط الشرعية التي تحدد الجائز من غير الجائز من الاختلاف، أو تلك التي =

إسلامي لأنه واقع في منكر، ـ إذ أليست الدعوة إلى اللَّه تعالى ومحاربة الكفر والبغي من أكبر الأوامر بالمعروف والنواهي عن المنكر؟ ـ فهذا لا يسلم به من ناحيتين. فمن ناحيةٍ هؤلاء أنفسهم قد يقعون في خطأ ما ـ هذا إن لم يكونوا واقعين، فالعصمة ما كتبت لبشر سوى الأنبياء ـ كما قد يقع فيه كل مسلم، وبذا سيَحْرُمُ القيام بهذا الواجب عليهم كما على كل مسلم، فلا يكون للنصوص الواردة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أي معنى، وهذا عبث ومحال على اللَّه عز وجل ومحال على نبيه الكريم. وفي الناحية الأخرى يقال: صحيح أن العلماء المانعين قد استدلوا بنصوص عديدة من مثل قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۞ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢، ٣]. ومن مثل قوله ﷺ: «**يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتابه في النار، فيدور كما يدور الحمار، فيجتمع عليه أهل النار ويقولون: يا فلان، ما شأنك؟ أليس كنت تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر، قال: كنت آمركم بالمعروف ولا آتيه وأنهاكم عن المنكر وآتيه**»[١]. إلا أن كثيراً من العلماء الآخرين قد فندوا هذا الرأي وَوَجهوا استدلالاته وُجْهَةً أخرى مبينين أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طالما أنهما من الواجبات فلا بد أن يقوم بهما أي مسلم قادر على أدائهما، وأن النصوص التي استدل بها المانعون لا ترفع هذا الوجوب ولو كان فاعله من الآتين للمنكر أو من الممتنعين عن أداء المعروف، وإنما هي تبين حكمه إن فعل ذلك أو تعظه وتنبهه كيلا يقع في ذلك. ومن أقوال العلماء في هذا الموضوع ما قاله الإمام الغزالي[٢]:

= تحدد كيفية التعاطي مع المخالف، فإن الصحوة الإسلامية تكون في طريقها إلى نحر نفسها بأيدي أبنائها!!

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب بدء الخلق (٥٩)، باب صفة النار (١٠)، حديث رقم (٣٢٦٧). ومسلم في صحيحه. كتاب الزهد (٥٣)، باب عقوبة من يأمر بالمعروف ولا يفعله (٧)، حديث رقم (٥١ ـ ٢٩٨٩). وأحمد في مسنده. ج٥ ص٢٠٥ و٢٠٦ و٢٠٧ و٢٠٩.

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد حجة الإسلام الفيلسوف المتصوف، الإمام البحر وصاحب الذكاء المفرط. ولد سنة ٤٥٠هـ. تلقى العلم على يدي إمام الحرمين الجويني وغيره... وأخذ عنه العلم خلق كثير. تولى التدريس في المدرسة النظامية في بغداد وعظم جاهه عند الناس، ثم انصرف إلى التصوف والتعبد، خاصة بعد أن مر بمرحلة من الحيرة لم تعمر معه طويلاً، وفي آخر عمره أقبل على دراسة الحديث وتوفي دون ذلك. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس بخراسان). رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل وهي مهنة أبيه أو إلى غزالة (من قرى طوس). حمل عليه بعضهم لكلام أورده في بعض كتبه فيه تَأَثُّرٌ ببعض كلام الفلاسفة الذين عمل على نقض مذهبهم، لكن يبدو مع ذلك أنه بقي عنده أثر من أقوالهم حتى قال فيه تلميذه القاضي أبو بكر ابن العربي: شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع. وكذلك حمل عليه آخرون لكلام =

« . . .إنما الحق أن للفاسق أن يَحتسب، وبرهانه هو أن تقول: هل يُشترط في الاحتساب أن يكون متعاطيه معصوماً عن المعاصي كلها؟ فإنْ شُرط ذلك فهو خَرْقٌ للإجماع ثم حسم لباب الاحتساب، إذ لا عصمة للصحابة فضلاً عمن دونهم»[١] ثم بعد ذلك يقرر قاعدة جليلة في الباب إذ يقول: « . . .إصلاح الغير لا يراد لإصلاح النفس، ولا إصلاح النفس لإصلاح الغير، فالقول بترتب أحدهما على الآخر تحكم»[٢].

وكذلك أيضاً قول الإمام النووي (ت٦٧٦هـ): «لا يشترط في الأمر والنهي ـ أي الآمر والناهي ـ أن يكون كامل الحال ممتثلاً ما يأمر به مجتنباً ما ينهى عنه، بل عليه الأمر وإن كان مُخلاً بما يَأمُر به، والنهي وإن كان متلبِّساً ما يَنهى عنه، فإنه يجب عليه شيئان: أن يأمر نفسه وينهاها ويأمر غيره وينهاه. فإذا أخل بأحدهما كيف يباح له الإخلال بالآخر؟!»[٣].

وممن قالوا بهذا التابعيُّ الجليل سعيد بن جبير (رضي اللَّه عنه) إذ ينقل عنه الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) قوله: «إن لم يَأمر بالمعروف ولم يَنه عن المنكر إلا من لا يكون فيه شيء، لم يَأمر أحدٌ بشيء»[٤].

وقال الإمام أبو بكر الرازي الجصاص[٥] في هذا أيضاً: «إن ترك الإنسان لبعض

= أورده فيه نزعة صوفية تجنح أحياناً نحو الشطط. لكن هذا لا يغني عن سعة علمه وتبحره وفضله في كثير من العلوم، والعصمة ليست لأحد غير الأنبياء. له حوالي ٧٢ مصنفاً منها (إحياء علوم الدين) و(المنقذ من الضلال) و(إلجام العوام عن علم الكلام) و(شفاء العليل) و(المنخول في علم الأصول) و(المستصفى) وهو من أهم كتب الأصول عند الشافعية، و(فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) وغيرها من الكتب من درر التراث الإسلامي. توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٩ ص٣٢٢ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٧ ص٢٢.

(١) الغزالي. إحياء علوم الدين. ج٢ ص٣١٢.

(٢) نفس المصدر. ج٢ ص٣١٣.

(٣) انظر: العوا، الدكتور سليم. النظام السياسي للدولة الإسلامية. ص١٧.

(٤) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج٢ ص٣١٣.

(٥) هو أحمد بن علي بن حسين الرازي، أبو بكر الجصاص. فاضل من أهل الري، ولد سنة ٣٠٥هـ كان ورعاً زاهداً سكن بغداد ومات فيها. خوطب في أن يلي القضاء فامتنع، محدث نيسابور، كان من الحفاظ. أخذ المذهب عن أبي سهل الزجاج عن أبي الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي عن موسى بن نصير الرازي عن محمد بن الحسن الشيباني.

تفقه عليه جماعة منهم أبو عبد اللَّه محمد بن يحيى الجرجاني، وأبو الحسن محمد بن أحمد الزعفراني. انتهت إليه رئاسة الحنفية. ألف كتاب (أحكام القرآن) وهو من أهم المصنفات في بابه، وكتاباً في (أصول الفقه) و(شرح مختصر القدوري) و(شرح مختصر الكرخي). توفي سنة ٣٧٠هـ. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص٢٧ ـ ٢٨. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٧١.

الفروض لا يُسقط عنه فروضاً غيره، ألا ترى أن تركه للصلاة لا يُسقط عنه فرض الصوم وسائر العبادات، فكذلك من لم يفعل سائر المعروف وينتهي عن سائر المناكير، فإن فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غير ساقط عنه »[١].

وأخيراً نذكر قول الإمام القاضي ابن العربي[٢] في هذا، إذ يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ . . . ﴾ [آل عمران: ١٠٤]: إن هذه الآية « دليل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض يقوم به المسلم وإن لم يكن عدلاً، خلافاً للمبتدعة الذين يشترطون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر العدالة »[٣].

لكن هذا الذي نُقل لا يعني أبداً التقليل من أهمية موافقة القول العمل، وإنما يعني فقط أن الذي يرتكب المنكر ويمتنع عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون قد وقع في محظورين، أما الذي يرتكب المنكر ويبرئ ذمته فينهى الناس عن ارتكابه فقد وقع في محظور واحد فقط. لذا أثر عن السلف قولهم: مثل الذي يُعَلِّم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضيء للناس ويحرق نفسه، ورحم اللَّه ـ عز وجل ـ القائل:

يا أيها الرجل المعلم غيره هلا لنفسك كان ذا التعليم
ابدأ بنفسك فانهها عن غيها فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إن فعلت عظيم[٤]

---

(١) الجصاص. أحكام القرآن. ج٢ ص٣٢٠.

(٢) هو محمد بن عبد اللَّه بن محمد الإشبيلي المالكي، القاضي أبو بكر ابن العربي: الحافظ المفسر الأديب. ولد في إشبيلية سنة ٤٦٨هـ، ورحل إلى المشرق، برع في الأدب وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وصنف كتباً في علوم شتى، في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب والتاريخ، كما برع في الأدب والبلاغة حتى قيل فيه: هو ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها. ولي القضاء بإشبيلية فحمد وأجاد السياسة، لكنه كان ذا شدة مما أدى إلى عزله. سمع من أبي الفضل بن الفرات، والحافظ المكي بن عبد السلام الرميلي وغيرهما وتخرج بالإمام أبي حامد الغزالي والفقيه أبي بكر الشاشي. وروى عنه الحسين بن علي القرطبي وأحمد بن خلف الإشبيلي وغيرهما. . . من كتبه (العواصم من القواصم) وهو من أفضل ما كتب في بيان بطلان مذهب الروافض، و(عارضة الأحوذي في شرح الترمذي) وهو المعدود أفضل شرح لجامع الترمذي عند أغلب العلماء، و(أحكام القرآن) وهو من أهم المصنفات في بابه، و(الإنصاف في مسائل الخلاف) وغيرها. . . توفي قرب فاس بالمغرب ودفن بها عام ٥٤٣هـ. انظر: الذهبي. تذكرة الحفاظ. ج٤ ص٨٦ ـ ٨٧. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٣٠ بتصرف.

(٣) ابن العربي. الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد اللَّه بن محمد الإشبيلي المالكي. أحكام القرآن. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج١ ص٢٩٢.

(٤) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص٢٦٥.

ثم إن هناك بعض الناس يشمئزون من الآمر بالمعروف ولا يأتيه، والناهي عن المنكر ويأتيه، لدرجة أن هذا الاشمئزاز قد يصل عند بعضهم ليس فقط إلى النفور منه، بل حتى إلى عدم الاستماع إلى دعوته، وإمكانية النفور منها هي أيضاً أحياناً، فالأَولى مع هؤلاء ترك هذا الواجب ليقوم به من صَلُحَ دينُه وغَلَبَ عليه ذلك، حيث أن هذا الواجب لم يؤمر به لذاته بل للمصلحة المتوقفة عليه، فإذا تبين بشكل لا لبس فيه انتفاء هذه المصلحة ورجحان المفسدة عليها كان الأصح ترك هذا الواجب معهم كي لا يزدادوا إثماً مع إثمهم، واللَّه تعالى أعلم.

وعلى كل حال فالأفضل أن يكون القائم بهذا الواجب ما أمكن من أهل العدالة، والعدالة صفة من أفضل ما قيل في تعريفها أنها وصف للمسلم الذي لا يُعرف عنه ارتكاب الكبائر ويشتهر بالتورع عن الصغائر(١).

ثانيهما: أن الصواب ليس حكراً على مجموعة دون أخرى، بل هو تبع للدليل، وعلى فرض أن الرأي الصحيح هو ما يذهب إليه هذا البعض من الفِرَقِ أو العاملين للإسلام، فلا بد قبلاً أن يُنَزَّلَ الأمر به والنهي عن المنكر المخالِفِ له على القاعدة القائلة إن (إزالة المنكر إذا أدت إلى منكر أكبر منه وجب تركها)، وهل من منكر بعد الكفر أكبر من فرط صف ووحدة المسلمين؟!

أما إن لم يؤد إلى ذلك فالواجب ساعتئذٍ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن بالحكمة والموعظة الحسنة، ومن الحكمة مخاطبة المخطئ برفق ونصح، فإن لم يرتدع وكان فيما يفعل خطر على صف المسلمين فساعتئذٍ لا بد من محاربة منكَره بما يلزم ودون الوقوع في منكر أكبر.

ويكفي مثالاً على هذا ما حصل مع بني إسرائيل عندما تركهم نبيُّ اللَّه موسى وذهب لمناجاة ربه، وترك معهم نبيَّ اللَّه أخاه هارون عليهما صلاة اللَّه وسلامه، ففي غياب موسى الذي استمر أربعين يوماً فَتَنَ السامريُّ بني إسرائيل فعبدوا العجل، ولما عاد موسى ورأى هذا الانحراف الكبير الذي يمس جوهر العقيدة مضى غاضباً إلى أخيه هارون وقال له: ﴿يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ * أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي﴾(٢) [طه: ٩٢،

(١) العوا، الدكتور سليم. في النظام السياسي. ص١٦٩.

(٢) والمراد بذلك: أي شيء منعك يا هارون حين رأيتهم كفروا باللَّه أن لا تتبعني في الغضب للَّه والإنكار عليهم والزجر لهم عن ذلك الضلال ـ وقيل: أن لا تتبعني أي ألا تلحقني لمَّا بدا ذلك منهم ـ. ﴿**أفعصيت أمري**﴾ أي أخالفتني وتركت أمري ووصيتي؛ قال المفسرون: وأمره هو ما كان أوصاه به فيما حكاه تعالى عنه: ﴿**وقال موسى لأخيه هارون أخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾ [الأعراف: ١٤٢]. انظر في ذلك: الصابوني، الشيخ محمد علي. صفوة التفاسير. بيروت. دار القرآن الكريم. ط٢. ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. ج٢ ص٢٤٥.

٩٣]، فما كان من هارون إلا أن قال: ﴿ يَبْنَؤُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِيٓ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴾ [طه: ٩٤].

فانظر إلى ما فعله هارون وهو النبي المعصوم حفاظاً على وحدة الجماعة وخشية من تفرقها رغم عظم ما فعلوه، وهي خشية موقوتة ـ لا شك ـ بمدة غياب موسى، وهذا طالما أن بني إسرائيل لم ينكروا ـ في اعتقادهم ـ نبوة موسى وهارون وبالتالي لم ينكروا مرجعيتهما(١)، فانتظر عودة أخيه حتى يسهم في مواجهة الأزمة(٢)، خاصة لما لموسى من حظوة عندهم كونه النبي الذي له الدور الأساسي في إنقاذهم من فرعون الذي عاث بينهم فساداً وإذلالاً، وهي حظوة يمكن أن يستفيد منها الاثنان لاستيعاب القضية ومعالجتها بحكمة تنسخ فعل السامري، وتعيد الأمر إلى نصابه، ولا تفرق جمعهم، وهذا ما حصل لاحقاً بالفعل.

فهل بعد هذا البيان في ضرورة وحدة صف الأمة من بيان؟!

---

(١) إن إقرار بني إسرائيل بنبوتهما ومرجعيتهما ـ رغم كل ما فعلوه مع السامري ـ تؤخذ من عدد من الآيات ومنها قوله تعالى: ﴿**قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى**﴾ [طه: ٩١].

(٢) وفي ذلك كان قوله عليه السلام: ﴿**إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل**﴾ [طه: ٩٤]. والمعنى: إني خفت إن زجرتُهم بالقوة أن يقع قتال بينهم ـ بين الصالحين منهم وبين من عبدوا العجل ـ فتلومني على ذلك وتقول لي: قد أشعلت الفتنة بين بني إسرائيل ﴿**ولم ترقب قولي**﴾ أي: لم تنتظر أمري فيهم، فمن أجل ذلك رأيت ألا أفعل شيئاً حتى ترجع إليهم تتدارك الأمر بنفسك. قال ابن عباس: وكان هارون هائباً مطيعاً له. انظر: الصابوني، الشيخ محمد علي. صفوة التفاسير. ج٢ ص٢٤٦.

اجتناب آفة التكفير عند الاختلاف

إن الحكم بالكفر على المخالف في الأحكام الشرعية يحصل أغلب ما يحصل في الخلافات العقيدية، وأياً ما كان موضع حصوله فإنه باب خطير، الولوج فيه دون تأنٍّ غالباً ما يؤدي إلى ما لا تُحمد عقباه. وتاريخ المسلمين يضجّ بالشواهد على ذلك، لذا لا بد من فهم موضوع التكفير بروية ودراسته دراسة محكمة تبين تفاصيله ودقائقه.

مخاطر التكفير:

إن خطورة تكفير المخالف تكمن غالباً فيما يترتب على التكفير من آثار شديدة منها:

ـ أنه يجب التفريق بينه وبين زوجته، والعكس صحيح إذا وقع الكفر منها.

ـ لا يجوز أن يبقى الأولاد تحت ولاية من كفر من الوالدين ـ وذلك خشية التأثير بهم أو تضليلهم ـ، بل يلحقون بصاحب أشرف دين من ديني الوالدين، وطبعاً ليس هناك أشرف من الإسلام.

ـ أنه يفقد حق الولاية والنصرة على المجتمع الإسلامي.

ـ أن ماله يصير فيئاً للمسلمين(١).

ـ أنه يقام فيه حكم المرتد من قبل القضاء الإسلامي، وذلك إن لم يتب بعد استتابته.

ـ أنه إذا مات على حاله تلك لا تجري عليه أحكام المسلمين، فلا يغسل ولا يصلى عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، ولا يورِّثُ أهله بعد موته، كما أنه لا يرث إذا مات مورث له قبل موته هو.

---

(١) إلى هذا ذهب بعض العلماء ومنهم الإمام الشافعي. وذهب آخرون ومنهم الإمام أبو حنيفة إلى أن ما اكتسبه في إسلامه يكون لورثته وما اكتسبه بعد ردته يكون فيئاً. ومال آخرون ومنهم أبو يوسف ومحمد بن الحسن إلى أن كليهما يكون للورثة. وهذا كله بعد موته. أما في حياته وبعد ردته فذهب بعضهم إلى أن المال يبقى ملكاً له، وذهب آخرون إلى القول بزوال ملكيته عنه، لكن يُتوقف في أمره لأنه مدعو إلى الإسلام ولو بالإجبار، وعودته إلى الإسلام لا تزال مرجوة، فإن عاد عادت له ملكيته للمال. انظر: المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. كتاب الهداية. لا م. المكتبة الإسلامية. لا ت. ج٢ ص١٦٤.

ـ أنه إذا مات على حاله تلك استوجب لعنة اللَّه، وطرده من رحمته، والخلود في جهنم(١).

بناء عليه كان من غير الجائز للمسلم الحكم على الآخر بالكفر إلا بعد التثبت وببرهان واضح لا لبس فيه.

هذا بالإضافة إلى الخطر الذي يمكن أن يعود على صاحب دعوى التكفير، فقد قال رسول اللَّه ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): «**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما**»(٢). وفيما رواه عنه أبو ذر (رضي اللَّه عنه): «. . .**من دعا رجلاً بالكفر، أو قال عدو اللَّه وليس كذلك إلا حار عليه**»(٣)، قال العلامة ابن دقيق العيد(٤): «وهذا وعيد عظيم لمن كفّر أحداً من المسلمين وليس هو كذلك، وهي ورطة عظيمة وقع فيها خلق من العلماء اختلفوا في العقائد وحكموا بكفر بعضهم بعضاً»(٥).

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. ظاهرة الغلو في التكفير. القاهرة. الناشر مكتبة وهبة. ط٣. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م. ص٢٩ ـ ٣٠ باختصار.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال (٧٣)، حديث رقم (٦١٠٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر (٢٦)، حديث رقم (١١١ ـ ٦٠). وأحمد في المسند. ج٢ ص١٨. وغيرهم.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر (٢٦)، حديث رقم (١١٢ ـ ٦١). وأخرجه أحمد في مسنده. ج١ ص٤٧.

(٤) هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد: قاضٍ، من أكابر العلماء بالأصول، سمع من ابن المقير وابن عبد الدايم، بلغ مرتبة الاجتهاد. ولد في ينبع على شاطئ البحر الأحمر الشرقي سنة ٦٢٥هـ. تعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. كان مالكياً ثم صار شافعياً، تفقه بأبيه والشيخ العز بن عبد السلام. كان إماماً متفنناً ذكياً غوّاصاً على المعاني. تام الورع شديد التدين، مكبّاً على المطالعة والجمع، قهر الوسواس في أمر المياه والنجاسات، وله في ذلك حكايات ونوادر. كان كثير التسري والتمتع. ولي قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥هـ وعزل نفسه أكثر من مرة ثم كان يُسأل مرة تلو المرة للقضاء، فاستمر إلى أن توفي. له مصنفات عديدة منها (إحكام الأحكام) في الحديث وهو من أهم الكتب في بابه، (شرح الأربعين حديثاً للنووي) وهو من أفضل شروحه، وكتاب في (أصول الدين)، وكان مع غزارة علمه ظريفاً له أشعار ومُلح وأخبار. توفي بالقاهرة سنة ٧٠٢هـ. انظر: الذهبي. تذكرة الحفاظ. ج٤ ص٢٦٤. والكتبي، محمد بن شاكر. فوات الوفيات. تحقيق الدكتور إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ١٩٧٣م. ج٣ ص٤٤٢ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٨٣.

(٥) نقله عنه الشيخ عبد اللَّه أبابطين. انظر: أبابطين، عبد اللَّه بن عبد الرحمٰن. كتاب الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل وحكم من يكفر غيره من المسلمين. القاهرة. مكتبة السلام العالمية. ١٤٠١هـ. ص٨.

لهذا كله كان من الطبيعي أن يأتي تحذير المصطفى ﷺ شديداً للمتنطعين الذين لا يرون الحق إلا في جانبهم إذا ما وقع خلاف بينهم وبين الآخرين فيتسرعون في تكفيرهم، وذلك بقوله ﷺ الذي رواه عنه عبد اللَّه بن عباس (رضي اللَّه عنهما): « **إياكم والغلو في الدين فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين** »[(١)]، وكذلك الذي رواه عنه ﷺ عبد اللَّه بن مسعود (رضي اللَّه عنه): « **هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون** »[(٢)] ومعلوم أنه ﷺ لا يكرر الكلمة إلا لعظم خطرها أو لتأكيد أهميتها.

ضوابط التكفير:

ليس من الضروري أن يكون التنطع أو الغلو في التكفير من تصرفات ضعيفي الالتزام الديني، بل قد يصدر أحياناً من العابدين العاملين، الباذلين أنفسهم في سبيل اللَّه، ويبرز الخوارج في تاريخنا كأوضح مثال على ذلك، فقد اتصفوا بصفات حميدة يغبطون عليها، ورغم ذلك فقد وصف رسول اللَّه ﷺ أمثالهم بأنهم: « **يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية** » وذلك لأنهم « **يدعون أهل الأوثان ويقتلون أهل الإسلام** »[(٣)]، وهل يقتلونهم إلا لحكمهم عليهم بالكفر أو بالتضليل؟!

من أجل ذلك كان لا بد من معايير دقيقة تحكم هذا الموضوع كيلا تزل فيه القدم ـ وزلله خطير ـ، ويمكن حصر هذه المعايير في ثلاثة وهي التالية:

أ ـ إن التكفير الإجمالي لا يعني بالضرورة تكفير المعيَّن.

ب ـ لا يُحكم على امرئ بعينه بالكفر إلا بيقين.

ج ـ لا تلازم بين الوقوع في الكفر جهلاً أو تأولاً والحكم بالتكفير.

وفيما يلي تفاصيل هذه المعايير:

أ ـ التكفير الإجمالي لا يعني بالضرورة تكفير المعيَّن: ليس من الضرورة أن يؤدي

---

(١) أخرجه النسائي في سننه. كتاب المناسك (٢٤)، باب التقاط الحصى (٢١٧)، حديث رقم (٣٠٥٤). وابن ماجه في سننه. كتاب المناسك (٢٥)، باب قدر حصى الرمي (٦٣)، حديث رقم (٣٠٢٩). وأحمد في المسند. ج١ ص٢١٥. وقال في الجامع الصغير: هو حديث صحيح. ج٣ ص١٢٥.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب هلك المتنطعون (٤)، حديث رقم (٧ ـ ٢٦٧٠). وأبو داود في سننه. كتاب السنة (٣٤)، باب في لزوم السنة (٥)، حديث رقم (٤٦٠٨). وأحمد في المسند. ج١ ص٣٨٦.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠)، باب قول اللَّه تعالى: ﴿**وإلى عاد أخاهم هوداً**﴾ (٦)، حديث رقم (٣٣٤٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الزكاة (١٢)، باب ذكر الخوارج (٤٧)، حديث رقم (١٤٣ ـ ١٠٦٤). وأبو داود في سننه. كتاب السنة (٣٤)، باب في قتال الخوارج (٢٧ و٢٨)، حديث رقم (٤٧٦٤). وغيرهم.

وقوع الخلاف في الأحكام الشرعية إلى الكفر، وحتى لو كان الرأي المخالف كفراً لا يعني بالضرورة تكفير صاحبه في كل الحالات، فإنه إذا التزمه بدليل أو شبهة لا يُحكم عليه بعينه بالكفر ما لم يَرُدَّ أمراً من ضرورات الإسلام، لما في ذلك من خطورةٍ لا تُحمد عقباها قال فيها الإمام ابن أبي العز الحنفي(١): «إنه لَمِن أعظم البغي أن يشهد على معين أن اللَّه لا يغفر له ولا يرحمه بل يخلده في النار، فإن هذا حكم الكافر بعد الموت»(٢). وصحيح أن المخالِفَ المخطئ في هذه الحالة ـ مجتهِداً كان أو مقلِّداً ـ يكون قد وقع في خطإٍ ردِّ نصٍّ ما أو أكثر، وإنّ ردَّ النصوص القطعية بالإجمال كُفْرٌ، لذا فالرأيُ الذي يقوم على رد النصوص القطعية كُفْرٌ، لكن من تَحَقَّقَ منه ذلك هو واحد من اثنين، إما أن يكون مكذِّباً للنص فيكون كافراً، أو تكون له شبهة فلا يكون مكذباً، وبالتالي لا يكفر، لا فرق في ذلك بين الشبهة في المقالات الخفية وغيرها، ولا الشبهة عند من نشأ ببادية أو كان حديث عهد بإسلام أو لم يكن، ذلك أن كون المقالة الخفية من الأمور النسبية التي تختلف بحسب أحوال الناس، فلا بد من اعتبار تلك الأحوال(٣). لذا كان لا بد من التفريق بين التكفير المطلق وتكفير المعين(٤)، هذا الأمر الذي بيَّنَهُ عدد غير قليل من العلماء، يُقْتَصَرُ هنا على اثنين منهم هما من أَجَلِّ من كَتَبَ في مسائل العقائد. عنيت بهما الإمامين الغزالي (ت٥٠٥هـ) وابن تيمية (ت٧٢٨هـ).

---

(١) هو صدر الدين محمد (وقيل) علي بن علاء الدين علي بن محمد بن أبي العز الحنفي الأذرعي الصالحي الدمشقي: من فقهاء الحنفية ولد سنة ٧٣١هـ. اشتغل بالعلوم وكان ماهراً في دروسه وفتاويه، وخطب بحسبان قاعدة البلقاء مدة. كان قاضي القضاة بدمشق، تولى القضاء فيها سنة ٧٧٩هـ ثم بالديار المصرية ثم بدمشق، امتحن وسجن بسبب اعتراضه على قصيدة لابن أيبك وجد فيها بعض المخالفات الشرعية لِمَا استقر عليه المسلمون، لكن السلطان المملوكي مال للأخذ برأي مخالفيه فسجنه لذلك وجرده من وظائفه. له كتب منها (التنبيه على مشكلات الهداية) فقه حنفي و(شرح العقيدة الطحاوية) وهو من أفضل شروحها وأكثرها شهرة، وغيرها... توفي سنة ٧٩٢هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٦ ص٣٢٦. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣١٣. ومقدمة كتاب شرح العقيدة الطحاوية، للمصنف. ص١٦. وإن كان بعض المتأخرين كالشيخ الكوثري رحمه اللَّه ينكرون نسبة هذا الشرح له، إلا أن النسخ المخطوطة التي عُثِرَ عليها تؤكد نسبتها إليه.

(٢) ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق جماعة من العلماء. تخريج الأحاديث محمد ناصر الدين الألباني. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٥. ١٤٠٠هـ. ص٣٥٧.

(٣) القرني، عبد اللَّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ص٢٤٦. هذا ويلحق بهذا الحكم موضوع رد الإجماع.

(٤) نفس المصدر. ص٢٤٤ بتصرف.

يقول الإمام الغزالي: «واعلم أن للفِرَقِ في هذا ـ يَقصد التكفيرَ ـ مبالغاتٍ وتعصباتٍ، فربما انتهى بعضُ الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعزى إليها، فإذا أردت أن تَعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة... ويجوز الفتوى في ذلك بالقطْع مَرَّةً وبالظن والاجتهاد أخرى... وكون الشخص كافراً إما أن يُدرك بأصلٍ، أو بقَياس على الأصل، والأصل المقطوع به أن كل من كَذَّبَ محمداً ﷺ فهو كافر»[١].

فالإمام الغزالي يصرح هنا أن المسائل الكفرية التي يقولها البعض أو يتعاطاها، قد تُدرك بالنص أو بالاجتهاد، أما كون الشخص الذي بدر منه ذلك كافراً بعينه فهذا لا بد من القطع فيه، وقد حدد حالة القطع وهي بتكذيب الوحي وما يقاس عليها مما يكون إنكاراً مقصوداً دون أن يكون فيه إلزام للمخالف بما لم يقل[٢].

أما شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وهو كما يقول فيه الإمام المعاصر والمحقق الكبير الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه اللّه تعالى: إنه الذي لا تُجهل إمامتُهُ في هذا المقام، وهو خير من جَلَّى موضوعَ تكفيرِ أهل البدع والأهواء ـ ومسألة تكفير المعين إحدى أهم مسائلها ـ حيث وَفَّى الموضوعَ حقّه[٣] فيقول فيه: «إن القول قد

---

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص١٥٥ ـ ١٥٦ باختصار.

(٢) ومسألة إلزام المرء ما لم يقل، الصحيح فيها التفصيل، وممن فصل في ذلك ابن تيمية حيث ينقل عنه الإمام الآجري قوله: إنَّ لازِمَ قول الإنسان نوعان:

ـ **أحدهما**: لازِمُ قوله الحق، فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه، فإنَّ لازِمَ الحقِّ حقٌّ، ويجوز أن يضاف إليه إذا علم في حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره، وكثيراً ما يضيف الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب.

ـ **وثانيهما**: لازم قوله الذي ليس بحق، فهذا لا يجب التزامه، إذ أكثر ما فيه أنه تناقض، وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالِمٍ غير النبيين عليهم السلام. ثم إن من عُرِف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره فقد يضاف إليه، وإلاَّ فلا يجوز أن يضاف إليه قولٌ لو ظهر له لم يلتزمه لكونه قد قال ما يلزمه وهو لا يشعر بفساد ذلك القول ولا بلازمه. وهذا التفصيل في اختلاف الناس في لازم المذهب هل هو مذهب أم ليس مذهب هو أجود من إطلاق أحدهما، فما كان من اللوازم يرضى القائل بعد وضوحه به فهو قوله، وما لا يرضاه فليس قوله وإن كان متناقضاً. وهو الفرق بين اللازم الذي يجب التزامه مع الملزوم، واللازم الذي يجب ترك الملزوم للزومه. وهذا متوجه في اللوازم التي لم يصرح هو بعدم لزومها، فأما إذا نفى هو اللزوم، لم يجز أن يضاف إليه اللازم بحال. انظر: الآجري. أخلاق العلماء. ص٣٤ ـ ٣٥.

(٣) الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللّه محمد بن أحمد بن عثمان بن =

يكون كفراً فيُطلَقُ القول بتكفير صاحبه فيقال: من قال كذا فهو كافر، لكن الشخص المعين الذي قاله لا يُحكَمُ بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها، وهذا كما في نصوص الوعيد، فإن اللَّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: ١٠] فهذا ونحوه من نصوص الوعيد حق، لكن الشخص المعين لا يُشهد عليه بالوعيد، فلا يُشهد لمعين من أهل القبلة بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد، لفوات شرط أو ثبوت مانع... وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها، قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون بلغته ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون عرضت له شبهات يعذره اللَّه تعالى بها»[١].

لكن هل يعني هذا أنه لا يُحكَم على أحدٍ بعينه بالكفر أبداً؟ في هذا يجيب شيخ الإسلام ابن تيمية فيقول: «التكفير حق للَّه، فلا يكفر إلا من كفره اللَّه ورسوله، وأيضاً فإن تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوف على أن تبْلُغَهُ الحجةُ النبوية التي يكفر من خالفها»[٢]. ويزيد الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) في هذا ـ مُفَصِّلاً ـ أنه: «لا بد من شرح الصدر بالكفر وطمأنينة القلب به وسكون النفس إليه»[٣] ليحكم عليه بالكفر. لكنه مع ذلك ينبه إلى أنه: «لا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشرك لا سيما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام، ولا اعتبار بصدور فعل كفري لم يرد به فاعله الخروج عن الإسلام إلى ملة الكفر، ولا اعتبار بلفظ يلفظ به المسلم يدل على الكفر ولا يعتقد معناه»[٤].

يتبين من خلاصة هذه الأقوال أنه لا يحكم بالكفر على الشخص بعينه إلا إذا

= قايماز. الموقظة في علم مصطلح الحديث. تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤٠٥هـ. ص١٤٧.

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية، (المعروف بالرسائل الماردينية). تحقيق زهير الشاويش. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. ص٦٥ ـ ٦٦.

(٢) ابن تيمية. شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري، ومعه الرد على الأخنائي. نيودلهي ـ الهند. الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع. ط٢. ١٤٠٥هـ. انظر من ص٢٥٦ إلى ٢٦٠.

(٣) الشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. تحقيق محمود إبراهيم زايد. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ. ج٤ ص٥٧٨.

(٤) نفس المصدر. ج٤ ص٥٧٨. وتوجيه كلامه رحمه اللَّه فيما إذا كان الفعل محتملاً لقصد الكفر وغيره، أما إذا كان لا يحتمل غير الكفر كما لو داس المصحف عامداً فلا نظر هنا للقصد واللَّه أعلم.

أقيمت عليه الحجة التي يكفر مخالفها، فعاندها بغير دليل ولا شبهة مكذباً الوحي حال كونه يعلم أنه مكذب، ومنشرح الصدر لذلك، وبالتالي:

فمن قال قول الكفر أو فعل فعل الكفر لا يحكم عليه بعينه بالكفر ما لم يكن قاصداً للكفر.

أما الأقوال المروية في التكفير عن بعض كبار الأئمة ـ والتي يمتطيها البعض في تكفيره لمن يخالفه أفراداً وجماعات غير مفرقين بين أشخاصهم وآرائهم ـ فإن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) قد فصل الخطاب فيها حيث بيَّن قائلاً: «مسألة تكفير أهلِ الأهواء الناسُ مضطربون فيها، فقد حُكي عن مالك (ت١٧٩هـ) فيها روايتان، وعن الشافعي (ت٢٠٤هـ) قولان، وعن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) أيضاً فيها روايتان، وكذلك أهل الكلام فذكروا للأشعري (ت٣٢٤هـ) فيها قولين، وغالب مذاهب الأئمة فيها تفصيل... والمقصود هنا أن مذاهب الأئمة مبنية على التفصيل بين النوع والعين، ولهذا حَكَى طائفةٌ عنهم الخلافَ في ذلك، ولم يفهموا غَوْرَ قولهم... وليس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام»[١]، ثم بعد أن ذكر أن الإمام أحمد لم يُكَفِّر من الفرق إلا الجهمية المنكرين لأسماء اللَّه وصفاته، قال: «ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية إن القرآن مخلوق، وإن اللَّه سبحانه وتعالى لا يُرى في الآخرة، وغير ذلك ويَدْعون الناس إلى ذلك ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوهم، ويكفرون من لم يجبهم، حتى أنهم إذا افْتَكُّوا الأسيرَ لا يُطْلقونه حتى يقر بقول الجهمية... ولا يولون متولياً ولا يعطون رزقاً من بيت المال إلا لمن يقول ذلك. ومع هذا فالإمام أحمد (رضي اللَّه عنه) ترحم عليهم واستغفر لهم لِعِلْمِه بأنهم لم يتبين لهم أنهم مكذبون للرسول، ولا جاحدون به، ولكن تأولوا فأخطأوا»[٢]. ويقول في موضع آخر: «...ومعلوم أن هذا (يقصد العمل على نشر هذا الفكر) مِن أغلظ التجهم، فإن الدعاء إلى المقالة أعظم من قولها... ثم إن الإمام أحمد استغفر لهم وحللهم مما فعلوه به من الظلم والدعاء إلى القول الذي هو كفر، ولو كانوا مرتدين عن الإسلام لم يَجُز الاستغفار لهم، فإن الاستغفار للكفار لا يجوز بالكتاب والسنة والإجماع، وهذه الأقوال والأعمال منه ومن غيره من الأئمة صريحة في أنهم لم يكَفِّروا المُعَيَّنين من الجهمية... فأما أن يُذكر عنه (أي عن الإمام أحمد) في المسألة روايتان ففيه نظر، أو يُحمل الأمر على التفصيل فيقال: مَنْ كَفَّره بعينه فلقيام الدليل على أنه وَجَدَ فيه شروط التكفير وانتفت موانعه، ومن لم يُكَفره بعينه فلانتفاء ذلك في حقه،

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية. ص٦٥ ـ ٦٨ باختصار.
(٢) نفس المصدر. ص٦٩.

هذا مع إطلاق قوله بالتكفير على سبيل العموم»[١]. وفي نفس السياق يَذْكر عن باقي الأئمة في موضع آخر: «. . .يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يُكَفِّروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه»[٢]، ومنهم الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) لما قال لحفص الفرد حين قال: «القرآن مخلوق» كَفَرْتَ باللَّه العظيم، بيّن ذلك أن هذا القول كفر، ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك، لأنه لم تتبين له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنه مرتد لسعى في قتله»[٣]. والمرويات تشهد أن هذا ما كان عليه كبار الأئمة، فهم مع تكفيرهم لبعض الفرق المتأوِّلة لكنهم لم يحكموا بالردة على أفرادها ولم يسعوا في إقامة حكم المرتد عليهم لهذا السبب.

ب ـ **لا يُحكم على امرئ بعينه بالكفر إلا بيقين**: هذه قاعدة واضحة قد دلت عليها النصوص بشكل جلي تمثل في آيات وأحاديث عديدة نذكر منها:

١ ـ قوله عز وجل: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النمل: ١٠٦] وهو يفيد أنه مع احتمال قول أو فعل المخالف للكفر لا بد من التيقن والتثبت من أنه يقصد الكفر مع الاطمئنان إليه.

٢ ـ ما رواه عبد اللَّه بن أبي أوفى (رضي اللَّه عنه) قال: «لما قدم معاذ من الشام سجد للنبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «**ما هذا يا معاذ؟**» قال: أتيت الشام فوافيتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم فوددت في نفسي أن نفعل ذلك بك، فقال النبي ﷺ: «**فلا تفعلوا، فإني لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لغير اللَّه لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها**. . .»»[٤]. فالنبي ﷺ لم يحكم على فعل معاذ (رضي اللَّه عنه) إلا بعدما سأله وتيقن أنه قصد التعظيم فقط، لا سجود العبادة أو التقرب إلى اللَّه عز وجل بالسجود لنبيه. وإنه ﷺ لما علم ذلك نهاه فقط لا أكثر.

٣ ـ ما رواه أسامة بن زيد (رضي اللَّه عنه) قال: «بَعَثَنا رسولُ اللَّه ﷺ في سرية فصبحنا الحرقات من جهينة، فأدركت رجلاً فقال: لا إلٰه إلا اللَّه، فطعنته، فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال: «**أقال لا إلٰه إلا اللَّه وقتلته؟**» قال:

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج١٢ ص٤٨٨ ـ ٤٨٩.

(٢) نفس المصدر. ج١٢ ص٤٨٨.

(٣) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية. ص٦٩ ـ ٧٠.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب النكاح (٦)، باب في حق الزوج على المرأة (٣٩ و٤٠)، حديث رقم (٢١٤٠). والترمذي في سننه. كتاب الرضاع (١٠)، باب حق الزوج على المرأة (١٠)، حديث رقم (١١٥٩). وقال: حديثٌ حسنٌ غريب. وأحمد في المسند. ج٤ ص٣٨١. وغيرهم. . . واللفظ لأحمد.

قلت: يا رسول اللَّه إنما قالها خوفاً من السلاح. قال: «**أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟**» فما زال يكررها عليَّ حتى تمنيت أنني أسلمت يومئذٍ»[(١)]. فهذا الرجل لما نطق بكلمة التوحيد، الظاهر أنه أسلم، لذا لا يحكم عليه بعكس ذلك إلا بدليل يقيني، ولذلك شدد رسول اللَّه ﷺ على أسامة (رضي اللَّه عنه) على فعلته تلك.

وخلاصة ما يؤخذ من مجموع النصوص في هذا الباب أن الحكم على المرء بالخروج من الدين يحتاج إلى يقين، شأنه في ذلك شأن الدخول في الإسلام، بل الخروج أولى باليقين من الدخول، فإذا كان في دخول الإسلام حِرْزٌ للنفس والمالِ فإن في الخروج منه هدْرٌ للنفس وإباحةٌ للمال ـ وهذا أشد ـ، وإذا لم يكن هناك حرج شرعي بالحكم بالإسلام على من تبدر منه معالمه أو ما يدل عليه دون ناقض يقيني صريح، فإنه من الخطورة بمكان أن يُحكم بالكفر على من بدر منه ما يحتمله، خاصة إذا لم تكن تلك التهمة فيه، وهذا ما عبر عنه الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) بقوله: «إن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه»[(٢)].

هذا وبناء على النصوص المذكورة فقد تضافرت اجتهادات العلماء المنسجمة معها والمنطقية في نَفْسِها بما لا يحتمل النقض شرعاً وعقلاً ومنها التالي:

ـ قال الإمام الغزالي: «ثَبَت لنا أن العصمة مستفادةٌ من قول لا إلٰه إلا اللَّه قطعاً[(٣)] فلا يدفع ذلك إلا بقاطع، وهذا القدر كافٍ في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان، فإن البرهان إما أصل أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح، ومن ليس بمكذِّب فليس في معنى الكذب أصلاً، يتبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة»[(٤)].

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المغازي (٦٤)، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحرقات (٤٥)، حديث رقم (٤٢٦٩). ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا اللَّه (٤١)، حديث رقم (١٥٨ ـ ٩٦). وأبو داود في سننه. كتاب الجهاد (٩)، باب على ما يقاتل المشركون؟ (٩٥)، حديث رقم (٢٦٤٣).

(٢) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. تحقيق الدكتور سميح دغيم. بيروت. دار الفكر اللبناني. ط١. ١٩٩٣م. ص٧٣.

(٣) يقصد بذلك حديث النبي ﷺ الذي رواه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه) القائل: «**أُمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إلٰه إلا اللَّه. فإن قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها**» أي أنهم أحرزت دماؤهم لكونهم صاروا بذلك من المسلمين. متفق عليه. أخرجه البخاري تعليقاً. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٦)، باب: قول اللَّه تعالى: ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ (٣٨). ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلَّا اللَّه محمد رسول اللَّه(٨)، حديث رقم (٣٢ ـ ٢٠). والترمذي في السنن. كتاب الإيمان (٤١)، باب ما جاء: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إلٰه إلا اللَّه (١)، حديث رقم (٢٦٠٦).

(٤) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد. ص١٥٨.

ـ وقال الإمام الزركشي[١] معلِّقاً على توسع بعض الحنفية في التكفير: إن هذه الفتاوى: «ليست على أصل أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) لأنه خلاف عقيدته إذ منها أن معنا أصلاً محققاً هو الإيمان فلا نرفعه إلا بيقين»[٢].

ـ وذكَر المحققُ ابن النجيم[٣] في كتابه (البحر الرائق): «روى الطحاوي[٤] عن أصحابنا: لا يُخرِجُ الرجلَ من الإيمان إلا جحودُ ما أدخله فيه، ثم ما تيقن أنه ردة يحكم بها، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، مع أن

(١) هو محمد بن بهادُر بن عبد اللَّه الزركشي، أبو عبد اللَّه، بدر الدين. عالم بفقه الشافعية والأصول، تركي الأصل، مصري المولد والوفاة. ولد سنة ٧٤٥هـ. أخذ عن جمال الدين الأسنوي وسراج الدين البلقيني والعماد بن كثير والأذرعي. عني بالحفظ والاشتغال بالعلم من صغره. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها (الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة) و(إعلام الساجد بأحكام المساجد) و(البرهان في علوم القرآن) وهو من أفضل ما كُتِب في بابه و(الديباج في توضيح المنهاج) و(التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح) و(البحر المحيط) وغيرها. . . توفي عام ٧٩٤هـ. الزركلي. الأعلام. ج٦ ص٦٠ ـ ٦١ بتصرف.

(٢) انظر: ابن حجر الهيثمي، شهاب الدين أحمد الشافعي. تحفة المحتاج بشرح المنهاج. مطبوع بهامش كتاب حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج للإمامين عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي. مصر. المكتبة التجارية الكبرى. لا ت. ج٩ ص٨٨.

(٣) هو العلامة المدقق زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم: فقيه حنفي من أكابرهم، مصري أخذ العلوم عن جماعة من العلماء منهم شرف الدين البلقيني، وشهاب الدين الشلبي. له تصانيف عديدة منها (الأشباه والنظائر) في أصول الحنفية وقواعدهم الفقهية وهو أفضل ما كتب في بابه على مذهبهم. و(البحر الرائق في شرح كنز الدقائق) وهو من أهم الكتب الفقهية عند الحنفية، وغيرها. . . توفي سنة ٩٧٠هـ. انظر: اللكنوي، العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي. التعليقات السنية على الفوائد البهية. مطبوع بهامش كتاب الفوائد البهية للمصنف نفسه. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص١٣٤ ـ ١٣٥. والزركلي، الأعلام، ج٣ ص٦٤.

(٤) هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي، أبو جعفر. فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد ونشأ في (طحا) من صعيد مصر، ولادته سنة ٢٣٩هـ. تفقه على المذهب الشافعي ثم تحول حنفياً، وهو ابن أخت المزني أحد كبار علماء المذهب الشافعي وعليه تفقه. رحل إلى الشام واتصل بأحمد بن طولون فكان من خاصته. وهناك لقي أبا خازم عبد الحميد قاضي القضاة في الشام فأخذ عنه عن عيسى بن أبان عن محمد بن الحسن. كان إماماً في الأحاديث والأخبار، وسمع الحديث من كثير من المصريين والقادمين إلى مصر، قال فيه السيوطي: كان ثقة ثبتاً فقيهاً لم يُخَلِّف مثله. وهو من الحفاظ. من مصنفاته (العقيدة الطحاوية) وهو متن لم تتلق الأمة بالقبول مثله كتاباً في العقيدة، و(شرح معاني الآثار) وهو من نفائس تصانيف الحنفية في بابه، و(مناقب أبي حنيفة) وغيرها. . . توفي في القاهرة سنة ٣٢١هـ. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص٣١ ـ ٣٢. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٢٠٦.

الإسلام يعلو. . . وينبغي للعالم إذا رُفِعَ إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام»[١].

ـ وقال الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ): «اعلم أن الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن باللّه واليوم الآخر أن يُقْدِمَ عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار، فإنه قد ثبت في الأحاديث الصحيحة المروية عن طريق جماعة من الصحابة أن من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما»[٢].

ـ وفي هذا الإطار أيضاً يذكر الإمام ابن الوزير (ت٨٤٠هـ): «قال جماعةٌ جُلَّةٌ من العلماء: إنه لا يكفر المسلم بما يبدر منه من ألفاظ الكفر إلا أن يعلم المتلفِّظُ بها أنها كفر. قال صاحب المحيط: وهو قول أبي علي الجبائي[٣] ومحمد بن الحسن (ت١٨٩هـ) والشافعي (ت٢٠٤هـ)»[٤].

وهذه الأقوال إضافة إلى وضوحها الذي لا لبس فيه، وإلى استنادها إلى النصوص، فإنها أيضاً صادرة عن أئمة أفذاذٍ في مضمار العقائد والكلاميات خاصة والعلوم الإسلامية عامة، فالطحاوي (ت٣٢١هـ) هو من هو في العقائد، ويكفيه في ذلك أن مختصره فيها قد تلقته الأمة بالقبول بشكل لافت، وهو من أكثر المتون العقائدية التي حظيت بالشروح والتوسعة والتعليقات وما يلحقها. والإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) هو حجة الإسلام والمسلمين في عصره، والإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) مجتهد عصره. هذا عداك عن الأئمة الكبار الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأبو حنيفة (ت١٥٠هـ) وهما اللذان تلقت الأمة آراءهما العقائدية بالقبول المطلق، والإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ) هو تلميذ أبي حنيفة المشهود له وناشر فقهه، بالإضافة إلى الإمام الجبائي (ت٣٠٣هـ) وهو شيخ المعتزلة في عصره ومن أعلامهم الكبار على مدى تاريخهم.

---

(١) ابن النجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. مصر. المطبعة العلمية. ط١. ١٣١١هـ. ج٥ ص١٣٤.

(٢) الشوكاني. السيل الجرار. ج٤ ص٥٧٨.

(٣) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبَّائي، أبو علي. من كبار أئمة المعتزلة. رئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة الجبائية. له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبى (من قرى البصرة). ولد سنة ٢٣٥هـ. اشتهر في البصرة ودفن بجبى. كان على بدعته الاعتزالية متوسعاً في العلم سيال الذهن، وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه. له كتاب في التفسير مطول. وللأشعري ردود عليه، وهو الذي أخذ عنه فن الكلام ثم خالفه ونابذه وتسنن. ومن كتبه أيضاً (النهي عن المنكر) و(الأسماء والصفات) و(التعديل والتجوز) و(من يكفر ومن لا يكفر). توفي سنة ٣٠٣هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٤ ص١٨٣ ـ ١٨٤. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٥٦ بتصرف.

(٤) ابن الوزير. إيثار الحق على الخلق. ص٤٣٦.

هذا مما صرحوا به في ضرورة اليقين في التكفير، وإضافة إليه فقد دعوا إلى الاحتراز عن التكفير، وبينوا أنه مع وجود ولو احتمال واحد لعدم تكفير المخالف فلا بد من اجتنابه وهذا عند أهل المذاهب كلها، ومن أقوالهم في ذلك:

ـ من الشافعية قول الإمام الغزالي: «الذي ينبغي أن يميل المحصِّلُ إليه الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول (لا إلٰه إلا اللَّه محمد رسول اللَّه) خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»[١]. ومنهم أيضاً قول الإمام ابن حجر الهيثمي (ت٩٧٤هـ): «ينبغي للمفتي[٢] أن يحتاط في التكفير ما أمكنه لعظيم خطره وغلبة عدم قَصْدِه»[٣].

ـ أما عند الحنفية فنقل صاحب (البحر الرائق) عن كلٍّ من كتاب (الفتاوى الصغرى): «. . .الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنه لا يكفر»[٤]. وعن كتاب (الخلاصة): «إذا كان في المسألة وجوه (يقصد احتمالات) توجب التكفير، ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم»[٥]. وعن كتاب (الفتاوى التتارخانية): «ولا يُكَفر بالمحتمل، لأن الكفر نهاية العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية، ومع الاحتمال لا نهاية»[٦]. وهو بعد أن يذكر هذه النقول وغيرها يقول مؤكداً فحواها: «والذي تحرر أنه لا يفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف»[٧].

ـ ومن المالكية يكتفى بقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في الاعتصام عندما عرض للخوارج وغيرهم: «وقد اختلفت الأمة في تكفير هؤلاء الفرق أصحاب (البدع العظمى) ولكن الذي يقوى في النظر، وبحسب الأثر، عدم القطع بتكفيرهم، والدليل عليه عمل السلف الصالح فيهم[٨]»[٩].

---

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الاقتصاد في الاعتقاد. ص١٥٧.
(٢) هذا للمفتي فما بالك بالعامي؟!
(٣) ابن حجر الهيثمي. تحفة المحتاج بشرح المنهاج. ج٩ ص٨٨.
(٤) ابن النجيم، البحر الرائق. ج٥ ص١٣٤.
(٥) نفس المصدر. ج٥ ص١٣٤.
(٦) نفس المصدر. ج٥ ص١٣٤.
(٧) نفس المصدر. ج٥ ص١٣٤ ـ ١٣٥.
(٨) فمن السلف الصالح من صلى وراء خارجي أو مرجئ وصلى عليه. . . . إلخ. فلو كان الفرد من هؤلاء كافراً لما جاز معه ذلك.
(٩) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٨٥ ـ ١٨٦.

ـ ومن الحنابلة يكتفى بقول الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) عند كلامه عن الخوارج أيضاً: «وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع لم يُكَفروا، مع أمر اللّه ورسوله بقتالهم ـ فكيف بالطوائف المختلفين الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلط فيها من هو أعلم منهم، فلا يحل لإحدى هذه الطوائف أن تكفر الأخرى»[١].

هذا فضلاً عن أقوال كثير من العلماء في هذا الباب بما يوافق هذه النقول، ويكتفى بهذا القدر منها، والتي وافقها أو قال بمثلها أغلب العلماء من المتقدمين والمحدثين، باستثناء قلة منهم كان لها رأي آخر متساهل في موضوع التكفير يقوم على إمكانية تكفير المعيّن بالاجتهاد الظني، لكن هذا الرأي لا يستقيم مع النصوص القرآنية والحديثية التي استند إليها أصحاب الرأي الأول كالتي وردت قبلاً، إذ أنها تصرح بضرورة التيقن من قصد الكفر عند المخالف، وإلا فلا يحكم عليه بذلك إطلاقاً، كما أنه لا يقوى على مقارعة أقوال أصحاب الرأي الأول المنقولة قبلاً أيضاً والتي بينت بالحجة سبب الحاجة لليقين في الخروج عن ملة الإسلام دون الاكتفاء بالظن.

أما تأويلهم لأحاديث رسول اللّه ﷺ التي تفيد تكفير من يكفر المسلم بأنها محمولة على أن من كفَّر مسلماً ـ دون تأويل ـ فقد كفر، وبذلك يتساهلون في تكفير المعيّن بناء على أنهم متأولون، فإنه تأويل مردود، إذ به تصير هذه الأحاديث دائرة بين احتمالين، لأنها لا تزال تحتمل أيضاً أن يكون المراد منها ظاهرها على الإطلاق والذي يفيد تكفير من كفر المسلم، فصارت الدلالة ظنية، أما باقي النصوص الواردة في الباب فكثير منها ـ كالتي وردت قبلاً ـ قطعية الدلالة على وجوب اليقين في تكفير المعين، فلا يرد قطعي بظني، بل يحمل الظني على القطعي، وذلك ممكن مع هذه الأحاديث وما ورد في معناها.

هذا وإنك لتجد من هؤلاء المتساهلين عند كل المذاهب العقائدية والفقهية، لكنهم كثير كما يبدو في مشايخ الحنفية المتأخرين[٢] وجماعة من المتكلمين، وقد كفانا مؤونة كلا الطرفين من هو من أرباب مذاهبهم ومناهجهم، إذ قام لهم أعلام من الحنفية أنفسهم ومن المتكلمين أنفسهم أيضاً، وردوا عليهم مبطلين دعواهم.

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموعة الرسائل والمسائل. خرّج أحاديثه وعلّق عليه العلامة محمد رشيد رضا. مصر. مطبعة المنار. ط١. ١٣٤١هـ. ص٢٠٠.

(٢) ذكر الإمام ابن حجر الهيثمي في ذلك بعد كلامه عن خطورة التكفير وضرورة الاحتياط فيه: «. . . وما زال أئمتنا (يقصد الشافعية) على ذلك (أي الاحتياط بالتكفير) قديماً وحديثاً، بخلاف أئمة الحنفية فإنهم توسعوا بالحكم بمكفرات كثيرة، مع قبولها التأويل، بل مع تبادره منها» انظر: ابن حجر الهيثمي. تحفة المحتاج شرح المنهاج. ج٩ ص٨٨.

فعند الحنفية يقول عمدة تحقيق المذهب الإمام كمال الدين ابن الهمام[١]: «يقع في كلام أهل المذهب تكفير كثير، ولكنه ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون، بل غيرهم[٢]، ولا عبرة بغير الفقهاء»[٣]، كما يقول ابن النجيم (ت٩٧٠هـ) وهو من كبار علماء المذهب: «إن أكثر ألفاظ التكفير المذكورة (يقصد عند مشايخ المذهب) لا يفتى بالتفكير بها»[٤].

أما عند المتكلمين فيكتفى بكلام الإمامين الأشعري (ت٣٢٤هـ) والغزالي (ت٥٠٥هـ) وهما من أساطينهم. يقول الإمام الأشعري: «اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء، ضلل بعضهم بعضاً، وبَرِىءَ بعضُهم من بعض، فصاروا فِرَقاً متباينين. . . إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم»[٥] أي أنه لا يعتبر هذا التبرؤ الذي مفاده التكفير، بل يحكم بإسلام الكل. ويقول الإمام الغزالي: «من أشد الناس غلوّاً وإسرافاً، طائفة من المتكلمين كفَّروا أعوام المسلمين، وزعموا أن من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف الأدلة الشرعية بأدلتنا التي حررناها فهو كافر. . . فهؤلاء ضيقوا رحمة اللَّه الواسعة على عباده أولاً، وجعلوا الجنة وقفاً على شرذمة يسيرة من المتكلمين، ثم جهلوا ما تواتر من السنة ثانياً»[٦].

ج ـ لا تلازم بين الوقوع في الكفر جهلاً أو تأولاً والحكم بالكفر: وهذا أصل هام أيضاً

---

(١) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود، كمال الدين السيواسي ثم السكندري، المعروف بابن الهمام: إمام، من علماء الحنفية وكبار محققيهم. عارف بأصول الديانات والتفسير والفرائض والفقه والحساب واللغة. ولد بالإسكندرية سنة ٧٩٠هـ. أخذ العلم عن والده عبد الواحد الذي كان قاضي سيواس (من بلاد الروم ـ هي إحدى مدن وسط تركيا الآن) وعلى سراج الدين الشهير بقارئ الهداية والجمال الحميدي وأبي زرعة الدمشقي والشمس السامي وغيرهم. وأخذ عنه علماء عدة أشهرهم ابن أمير حاج ومحمد بن محمد بن الشحنة وسيف الدين بن عمر بن قطلوبغا. نبغ في القاهرة، وأقام بحلب مدة، وجاور بالحرمين، ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. وكان معظَّماً عند الملوك وأرباب الدولة. سلك في تصانيفه مسلك الإنصاف البعيد عن التعصب المذهبي. من كتبه (فتح القدير) في الفقه الحنفي و(التحرير) في أصول الفقه، و(المسايرة) في العقائد. توفي في القاهرة سنة ٨٦١. انظر: اللكنوي. الفوائد البهية. ص١٨٢ ـ ١٨٣. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٥٥ بتصرف.

(٢) المشايخ في الرتبة العلمية دون المجتهدين والفقهاء في المذهب.

(٣) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري. شرح فتح القدير. مصر. المطبعة الكبرى الأميرية. ط١. ١٣١٦هـ. ج٤ ص٤٠٩.

(٤) ابن النجيم. البحر الرائق. ج٥ ص١٣٥.

(٥) الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تصحيح هلموت ريتر. ڤيسبادن، ألمانيا. دار النشر فرانز شتاينر. ط٣. ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠ م. ص١ ـ ٢.

(٦) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ص٨١.

في بابه، وعليه أغلب العلماء، وقد أشار إليه كثير منهم إما تصريحاً أو تلميحاً، ومنهم الإمام أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ) حيث قال: «الجاهل والمخطئ من هذه الأمة ولو عمل من الكفر والشرك ما يكون صاحبه مشركاً أو كافراً فإنه يُعذر بالجهل والخطأ حتى تتبين له الحجة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله»[(١)]، ومنهم الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) حيث قال: «اعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أهل الأهواء والبدع»[(٢)] ـ من الخوارج والمعتزلة والرافضة وغيرهم ـ، ومنهم أيضاً الإمام ابن حجر الهيثمي (ت٩٧٤هـ) فيما نقله عنه الإمام ملا علي القاري[(٣)]: «الصواب عند الأكثرين من علماء السلف والخلف أنّا لا نُكفِّر أهلَ البدع والأهواء، إلا إنْ أتوا بِمُكَفِّر صريح لا استلزامي. . . ومن ثم لم يزل العلماء يعاملونهم معاملة المسلمين. . . لأنهم وإن كانوا مخطئين غير معذورين حقّت عليهم كلمة الفسق والضلال، إلا أنهم لم يقصدوا بما قالوه اختيار الكفر، وإنما بذلوا وسعهم في إصابة الحق فلم يحصل لهم. . .»[(٤)].

وعبَّر عن هذا الأصل أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «كنت أقول للجهمية. . . : أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون لأنكم جهال»[(٥)]، كما بَيَّنَ أن هذا ما عليه أئمة الإسلام وعلماؤه[(٦)] بقوله:

---

(١) انظر: القرني، عبد اللّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. ص٢٢٣.

(٢) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١ ص١٥٠.

(٣) هو علي بن سلطان محمد، نور الدين الملا الهروي القاري. فقيه حنفي. من صدور العلم في عصره، ومن كبار المحققين. ولد في هراة، وسكن مكة وتوفي بها. أخذ عن أبي الحسن البكري وأحمد بن حجر المكي وعبد اللّه السندي وقطب الدين المكي. من كتبه (بداية السالك) و(شرح مشكاة المصابيح) و(شرح الشفا) و(منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر) و(الرد على ابن عربي في كتابه الفصوص وعلى القائلين بالحلول والاتحاد). توفي عام ١٠١٤هـ. انظر: اللكنوي. التعليقات السنية على الفوائد البهية. ص٨. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص١٢.

(٤) القاري، ملا علي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. مصر. المطبعة الميمنية. ١٣٠٩هـ. ج١ ص١٤٨.

(٥) ما وصف به الإمام ابن تيمية هؤلاء من الجهل إنما هو الجهل الحاصل من الشبهات التي اقتضت ما قالوه من الكفر، لا أنهم جهال لم تبلغهم الحجة، كيف وقد جادلهم في ذلك، وبين حكم اللّه فيما قالوه، وبين لهم أن قولهم كفر؟ انظر: القرني، عبد اللّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. ص٢٤٦.

(٦) ذكر الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في تعليقه على كتاب الموقظة أن أهل المعقول من كبار المتكلمين والفقهاء على مثل هذا، وأحال في ذلك إلى كلام الإمام الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، في الباب الرابع منه، وهو باب في بيان من يجب تكفيره من الفرق، كما أحال أيضاً إلى كلام الإمام الشوكاني في كتابه (السيل الجرار على حدائق الأزهار) في فصل الردة، وأيضاً أحال إلى =

«مَنْ كان مِنَ المؤمنين مجتهِداً في طلب الحق وأخطأ فإن اللَّه سبحانه وتعالى يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواء كان في المسائل النظرية[١] أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام»[٢] وحتى من خالف الجمهور وقال بإثم المخطئ في العقائد فإن الآثم يبقى معه ضمن دائرة الإسلام لا يعدوها إلى الكفر.

أما أدلة هذا الأصل فإنها متعددة منها:

ـ قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٣]، فقد جاء في بيان رفع الإثم عن المخطئ غير المتعمد، والكفر في النهاية إثم وإن كان أكبر الآثام. لذا لا يترتب الكفر على من يقع فيه مخطئاً في الاجتهاد غير قاصد.

ـ وقول عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) لرسول اللَّه ﷺ في حق الصحابي حاطب بن أبي بلتعة (رضي اللَّه عنه) ـ عندما أُرسل لقريش بخبر استعداده ﷺ لفتح مكة ـ: «يا رسول اللَّه، دعني أضرب عنق هذا المنافق» حيث أجابه النبي ﷺ: «**إنه قد شهد بدراً، وما يدريك لعل اللَّه اطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم**»[٤]، قال الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) معلقاً على هذا الحديث: «هؤلاء البدريون فيهم من قال لآخَر منهم: إنك منافق، ولم يكفر النبي ﷺ لا هذا ولا ذاك، بل شهد للجميع بالجنة»[٥].

بناء عليه يقول الإمام ابن الوزير (ت٨٤٠هـ) ضمن هذا الإطار: «قد تكاثرت الآيات والأحاديث في العفو عن الخطأ، والظاهر أن أهل التأويل أخطأوا، ولا سبيل إلى العلم بتعمدهم لأنه من عِلْم الباطن الذي لا يعلمه إلا اللَّه تعالى، قال اللَّه تعالى في خطاب أهل الإسلام خاصة: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا

= كلام الإمام عضد الدين الإيجي في كتابه (شرح المقاصد). ومعروف أن هؤلاء الأئمة الثلاثة من الأئمة الأثبات في هذا الميدان. انظر: الذهبي. الموقظة. تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. ص١٦٣.

(١) ومراده بالنظرية العقائدية. هذا وقد ورد في بعض مخطوطات المسائل الماردينية قوله رحمه اللَّه: (سواء أكان ذلك في المسائل العلمية والعملية). انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية. ص٦٦.

(٢) نفس المصدر. ص٦٦.

(٣) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الثالث.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المغازي (٦٤)، باب غزوة الفتح (٤٦)، حديث رقم (٤٢٧٤)، ومسلم في صحيحه. كتاب فضائل الصحابة (٤٤)، باب من فضائل أهل بدر (٣٦)، حديث رقم (١٦١ ـ ٢٤٩٤). وأحمد في مسنده. ج١ ص٧٩.

(٥) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموعة الرسائل والمسائل. ج٥ ص٢٠٠ ـ ٢٠١.

﴿تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]. وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وصح في تفسيرها أن اللَّه تعالى قال: (قد فعلت) في حديثين صحيحين أحدهما عن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) والآخر عن أبي هريرة (رضي اللَّه عنه). وقال تعالى: ﴿وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَىٰ مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٥] فقيَّد ذمهم بعلمهم. وقال في قتل المؤمن مع التغليظ العظيم فيه: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء: ٩٣] فقيد الوعيد فيه بالتعمد، . . . وجاءت الأحاديث الكثيرة بهذا المعنى. . . ، أي شرط العلم في الوعيد، ومِنْ أوضحِها حجة حديث الذي أوصى ـ لإسرافه ـ أن يُحرق ثم يُذرى في يوم شديد الرياح، نصفه في البر ونصفه في البحر، حتى لا يَقْدر اللَّه عليه ثم يعذبه! ثم أدركته الرحمة لخوفه[١]، وهو حديث متفق على صحته عن جماعة من الصحابة. . . بل رواته منهم قد بلغوا عدد التواتر كما في (جامع الأصول) و(مجمع الزوائد)[٢]. . . وإنما أدركته الرحمة لجهله، وإيمانه باللَّه والمعاد (في نفس الوقت)، ولذلك خاف العقاب. وأما جهله بقدرة اللَّه تعالى على ما ظنه محالاً فلا يكون كفراً، إلا لو عَلِمَ أن الأنبياء جاؤوا بذلك، وأنه مُمْكِنٌ مقدور، ثم كذبهم أو أحداً منهم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وهذا أرجَى حديث لأهل الخطأ في التأويل. ويعضد ما تقدم

(١) ونص الحديث الآتي: «**كان رجل يسرف على نفسه فلما حضره الموت قال لبنيه: إذا أنا مت فأحرقوني ثم اطحنوني ثم ذروني في الريح، فواللَّه لئن قدر اللَّه علي ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً، فلما مات فُعل به ذلك، فأمر اللَّه الأرض فقال: اجمعي ما فيك منه ففعلت، فإذا هو قائم فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتك، فغفر له**». متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠)، باب (٥٤)، حديث رقم (٣٤٨١). ومسلم في صحيحه. كتاب التوبة (٤٩)، باب في سعة رحمة اللَّه تعالى (٤)، حديث رقم (٢٥ ـ ٢٧٥٦). والإمام أحمد في المسند. ج٣ ص٧٧.

(٢) وهما كتابان جامعان للحديث النبوي. فالأول واسمه كاملاً (جامع الأصول من أحاديث الرسول) لأبي السعادات المعروف بابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، وقد جمع فيه الأصول الستة أي الكتب الستة المعتمدة المشهورة وهي: صحيح البخاري وصحيح مسلم وسنن الترمذي والنسائي وأبو داود وموطأ الإمام مالك.
وقد تميز في ترتيبه عن كتب الجوامع في أنه وإن رتب الأحاديث على الأبواب، لكنه رتب أسماء الأبواب على أحرف المعجم، ولم يرتبها على ترتيب كتب الفقه.
وأما الكتاب الثاني واسمه كاملاً (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) للحافظ علي بن أبي بكر الهيتمي (ت٨٠٧هـ)، وهي ما زيد على الصحاح الستة المدونة في جامع الأصول من كتب المسند للإمام أحمد ومسند أبي يعلى الموصلي ومسند أبي بكر البزار ومعاجم الطبراني الثلاثة الكبير والأوسط والصغير. وانظر في تواتر روايات هذا الحديث: جامع الأصول. ج٨ ص٩٦ ومجمع الزوائد. ج١ ص١٩٤.

بأحاديث: «**أنا عند ظن عبدي بي فليظن بي ما شاء**» وهي ثلاثة أحاديث صحاح»[١].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في شرح الحديث: «. . .فغاية ما في هذا (أي قول الرجل) أنه كان رجلاً لم يكن عالماً بجميع ما يستحقه اللَّه من الصفات، وبتفصيل أنه القادر. وكثير من المؤمنين قد يجهل مثل ذلك فلا يكون كافراً»[٢].

كما يقول فيه الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) ـ وبعد كلام له في أمر الجحود ـ: «. . .وأما جَحْدُ ذلك جهلاً أو تأويلاً يُعذر فيه صاحبه فلا يكفر صاحبه به، كحديث الذي جحد قدرة اللَّه عليه، وأمر أهله أن يحرقوه ويذروه في الريح، ومع هذا فقد غفر اللَّه له، ورحمه لجهله، إذ كان الذي فعله مبلغ علمه، ولم يجحد قدرة اللَّه على إعادته عناداً أو تكذيباً»[٣].

أما بيان سبب عدم إلحاق المتأول المخطئ بالكافر فيختصره الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) بإحدى لفتاته الرائعة المنصفة ـ وما أكثرها ـ وذلك بقوله: «. . .إنا وإن قلنا: إنهم (أي المتأولون المخطئون) مُتَّبِعون للهَوى ولِمَا تَشَابَهَ من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فإنهم ليسوا بمتَّبعين للهوى بإطلاق، ولا متَّبعين لما تشابه من الكتاب من كل وجه، ولو فرضنا أنهم كذلك لكانوا كفاراً، إذ لا يتأتى ذلك من أحد في الشريعة إلا مع رد محكماتها عناداً وهو كفر.

وأما مَنْ صَدَّقَ بالشريعة ومن جاء بها، وبَلَغَ فيها مبلغاً يُظَنُّ به أنه تبع للدليل بمثله لا يقال إنه صاحب هوى بإطلاق، بل هو متبع للشرع في نظره، لكن بحيث يمازجه الهوى في مطالبه من جهة إدخال الشُّبه في المحكمات، بسبب اعتبار المتشابهات، فشارك أهلَ الهوى في دخول الهوى في نِحلته، وشارك أهلَ الحق في أنه لا يَقْبَلُ إلا ما دَلَّ عليه الدليل على الجملة، وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السنة والجماعة في مطلب واحد وهو الانتساب إلى الشريعة»[٤].

كما بَسَطَ ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في أكثر من موضع بأفضل ما يكون حيث قال: «المجتهِد المستدِلُّ من إمام وحاكم وعالم وناظر ومُناظر ومفت وغير ذلك، إذا اجتهد واستدل فاتَّقى اللَّه ما استطاع، كان هذا هو الذي كلفه اللَّه إياه، وهو مطيع للَّه، مستحق للثواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه اللَّه البتة. . . لكن قد يعلم الحق في نفس الأمر، وقد لا يعلمه. . . وهذا مبني على مسألتين:

(١) ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق. ص٤٣٥ ـ ٤٣٦.
(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج١١ ص٤١١.
(٣) ابن القيم، مدارج السالكين. ج١ ص٣٣٨ ـ ٣٣٩.
(٤) الشاطبي، الاعتصام. ج٢ ص١٨٦ ـ ١٨٧.

الأولى: أن الذنب لا يوجب كفر صاحبه.

الثانية: أن المتأول الذي قَصْدُه متابعة الرسول ﷺ لا يكفر ولا يفسق إذا اجتهد فأخطأ.

وهذا مشهور عند الناس في المسائل العملية، وأما مسائل العقائد فكثير من الناس كفّروا المخطئين فيها، وهذا القول لا يُعْرَفُ عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا يُعرَف عن أحد من أئمة المسلمين[١]، وإنما هو في الأصل من أقوال أهل البدع الذين يُكَفِّرون من خالَفهم كالخوارج والمعتزلة والجهمية . . .» ثم يُردف قائلاً: «وإنهم (أي المبتدعة) إذا لم يكونوا في نفس الأمر كفاراً لم يكونوا منافقين، فيكونون من المؤمنين، فيُستغفر لهم ويُترحم عليهم، وإذا قال المسلم: (ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان) يقصد به كل من سبقه من قرون الأمة بالإيمان، وإن كان قد أخطأ في تأويلٍ تأوَّله . . .

وإن كان من الثنتين والسبعين فرقة، فإنه ما من فرقة إلا وفيها خَلْقٌ كثير ليسوا كفاراً بل مؤمنون، فيهم ضَلالٌ وذنب يستحقون به الوعيد كما يستحقه عُصاة المؤمنين، والنبي ﷺ لم يخرجهم من الإسلام بل جعلهم من أمته . . . فهذا أصل عظيم ينبغي مراعاته، فإن كثيراً من المنتسبين إلى السنة فيهم بدعة من جنس بدع الروافض والخوارج . . .

وعندما وقعت الفتنة بين الخوارج وسيدنا علي (رضي اللَّه عنه) عامَلَهُم معاملةَ المسلمين رغم أنهم كفَّروه وجيشَه، ولم ينكر عليه في ذلك أحد من صحابة رسول اللَّه ﷺ، فَعُلِمَ اتفاق الصحابة على أنهم لم يكونوا مرتدين عن دين الإسلام. قال محمد بن نصر: حدثنا إسحاق بن راهويه عن طارق بن شهاب قال: كنت عند علي حين فرغ من قتال أهل النهروان، فقيل له: أمشركون هم؟ قال: من الشرك فروا، فقيل: أفمنافقون؟ قال: المنافقون لا يذكرون اللَّه إلا قليلاً، قيل: فما هم؟ قال: قوم بغوا علينا فقاتلناهم . . . فهذا الحديث صريح في أن علياً قال هذا القول في الخوارج الحرورية أهل النهروان، الذين استفاضت الأحاديث الصحيحة عن النبي ﷺ في ذمهم والأمر بقتالهم، وهم يكفرون عثمان وعلياً ومن تولاهما . . . وكانوا يقاتلون الناس حتى يرجعوا عما ثبت بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة إلى ما ابتدعوه بتأويلهم الباطل، ومع هذا فقد صرح علي (رضي اللَّه عنه) بأنهم مؤمنون، ليسوا كفاراً ولا منافقين . . .

وأما ما روي من أنهم (أي الخوارج) «**شر قتلى تحت أديم السماء، خير قتيل من قتلوه**» في الحديث الذي رواه أبو أمامة (رضي اللَّه عنه)، وأخرجه الترمذي وغيره،

---

(١) يقصد علماء السلف الأول من أصحاب القرون الثلاثة الأولى.

فمعناه أنهم شرٌّ على المسلمين من غيرهم، فإنهم لم يكن أحدٌ شراً على المسلمين منهم، لا اليهود ولا النصارى، فإنهم كانوا مجتهدين في قتل كل مسلم لم يوافقهم، مكفرين له، وكانوا متدينين بذلك لعظم جهلهم وبدعتهم المضلة.

ومع هذا فالصحابة والتابعون لهم بإحسان لم يكفروهم... وهكذا سائر فرق أهل البدع والأهواء... فمن كفر الثنتين والسبعين فرقة كلهم فقد خالف الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان... وليس قوله ﷺ ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة (إن صح) بأعظم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا﴾ [النساء: ١٠] وأمثال ذلك من النصوص الصريحة بدخول من فعل ذلك النار»[(١)] فإنها لا تفيد الخلود.

ويقول في موضع آخر: «كان السلف مع الاقتتال يوالي بعضهم بعضاً موالاة الذين لا يعادون كمعاداة الكفار، فيقبل بعضهم شهادة بعض، ويأخذ بعضهم العلم من بعض، ويتوارثون ويتناكحون ويتعاملون بمعاملة المسلمين بعضهم مع بعض، مع ما كان بينهم من القتال... فالمتأول والجاهل المعذور ليس حكمه حكم المعاند والفاجر ﴿قَدۡ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيۡءٖ قَدۡرٗا﴾ [الطلاق: ٣]»[(٢)].

سبب حكم بعض العلماء بقتل بعض المخالفين من أهل البدع:

ربما يقول قائل: إذا كان الذي ذكر يبين حكم المتأول، فَلِمَ حكم بعض العلماء الأثبات في بعض العصور بقتل بعض رؤوس المبتدعة؟ وعن هذا يجيب شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بقوله: «أما قتل الداعية إلى البدع، فقد يقتل لكف ضرره عن الناس كما يُقتل المحارب، وإن لم يكن في نفس الأمر كافراً، فليس كل من أُمِر بقتله يكون قتله لردته، وعلى هذا قُتل غيلان القدري[(٣)] وغيره»[(٤)]. لأنه كان داعية بدعة عقائدية في وقت لم تكن أفكار الناس قد دخلها بعدُ التشويش بأفكار عقائدية دخيلة

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنة النبوية. ج٣ ص٢٧ و٦٠ ـ ٦٢.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموعة الرسائل والمسائل. ج٥ ص٢٠١ ـ ٢٠٤ باختصار.

(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان. كاتب من البلغاء، إليه تنسب فرقة الغيلانية من القدرية. وهو ثاني من تكلم بالقدر ودعا إليه، لم يسبقه سوى معبد الجهني. توفي بعد سنة ١٠٥هـ. كان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، وقيل: إنه تاب عن ذلك على يد عمر بن عبد العزيز، فلما مات عمر جاهر بمذهبه، فطلبه هشام بن عبد الملك، وأحضر الأوزاعي لمناظرته، فأفتى الأوزاعي بقتله لفتنته. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٥ ص١٢٤. والشهرستاني، الإمام محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تصحيح وتعليق الشيخ أحمد فهمي محمد. بيروت. دار السرور. ط١. ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م. ج٢ ص٢٢٧ ـ ٢٢٩ باختصار.

(٤) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية. ص٧٠.

على العقيدة الإسلامية. وأما من لم تكن في حاله الخطورةُ على المجتمع المسلم فلا يجوز قتله لأن تجويز القتل هنا كان للضرورة، وإن لم توجد فإن الأصل عصمة الدم كما تبين قبلاً. وفي هذا الإطار يوضح الإمام القاسمي[١] حكم الدم المعصوم بقوله: «إنَّ سفك دم المعصوم إنما يكون بأمر قاطع قد نُصَّ عليه نصًّا لا احتمال فيه ولا اشتباه، إذ مثله يكون من المحكمات الواضحات، . . . لا تتجاذبه الآراء، لأنه لا أعظم بعد الشرك من سفك دم المعصوم، وكل من أتى بالشهادتين فقد عصم دمه إلا بحقه المنصوص عليه، والأحاديث في ذلك كثيرة شهيرة وكلها متفقة على أن كل من أظهر الإسلام فقد عصم دمه وماله، وإن كان يخفي جحوداً أو تعطيلاً كالمنافقين، لأن لنا الظاهر واللَّه يتولى السرائر، وإذا كان هذا الحكم في العصمة يعم المنافقين، فكيف لا يتناول من لا يُشَك في أمانته ويبذل وسعه لحفظ الشريعة؟ فأنَّى يُستحل دمه لمجرد أنه تأول باباً من أبواب العلم، خالف فيه رأي غيره، مع أنه لم يجحد من الدين شيئاً؟ »[٢] .

ثم يقول بعدها في معرض رده على مكفري مخالفهم الذين يطالبون بإقامة حكم المرتد عليه: « . . . قد تقرر إجماعاً أن الحدود تُدرأ بالشبهات، فَمِنْ عكس القضية أن تجلب الحدود بالشبهات »[٣] .

وبعد، هل يعني الإعذار السابق ذكره، إعذاراً مطلقاً للمتأول والجاهل في شتى الحالات؟ والجواب طبعاً لا، وذلك في حالتين:

ـ **الأولى**: وقد مر ذكرها في طيات كلام بعض الأئمة الذين تم الاستشهاد بأقوالهم من اشتراط عدم المعاندة والتكذيب للوحي بعد العلم به، فإذا وقع ذلك عناداً أو تكذيباً حُكم على فاعله بالكفر اتفاقاً.

---

(١) هو جمال الدين أو (محمد جمال الدين) بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي: إمام الشام في عصره عِلماً بالدين، وتضلعاً بفنون الأدب، مولده ووفاته في دمشق، ولد سنة ١٢٨٣هـ. كان سلفي العقيدة، انتدبته الحكومة للرحلة وإلقاء الدروس العامة في القرى والبلاد السورية ثم رحل إلى مصر وزار المدينة، ولما عاد اتهمه حَسَدَتُه بتأسيس مذهب جديد في الدين سموه (المذهب الجمالي) فقبضت عليه الحكومة ثم ما لبثت أن أخلت سبيله بعد أن رد التهمة!!! واعتذر إليه والي دمشق، فانقطع في منزله للتصنيف وإلقاء الدروس الخاصة والعامة في التفسير وعلوم الشريعة كافة والأدب. وكان بحقٍّ علامة عصره. من مصنفاته (دلائل التوحيد) و(الفتوى في الإسلام) وهو هام في بابه، و(موعظة المؤمنين، اختصار لإحياء علوم الدين) و(قواعد التحديث) في المصطلح، و(تاريخ الجهمية والمعتزلة) و(محاسن التأويل) في التفسير وهو تفسير قيم ليس عنه غنى. توفي سنة ١٣٣٢هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٢ ص١٣٥ بتصرف.

(٢) القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٨٤ ـ ٨٥.

(٣) نفس المصدر. ص٨٥.

هذا وتبياناً لما هو تكذيب مما هو تصديق قد بين الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) مراتب التصديق بعد أن عرج على موضوع تكفير بعض الفرق للبعض الآخر بقوله: «لا ينجيك من هذه الورطة إلا معرفتك حد التكذيب والتصديق، فينكشف لك غلو هذه الفرق وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً. . .

وبما أن التصديق المنجي هو الإذعان بالقلب، والاعتراف بوجود كل ما أخبر اللَّه ورسوله بوجوده، فاعلم أن للوجود مراتب، من لم يتنبه لها يقع في تكفير من لا يستحق التكفير.

المرتبة الأولى: الوجود الذي يعبر عنه العلماء بالذاتي، وهو الثابت للشيء في الخارج، كوجود السماء والأرض وغير ذلك مما لا يتوقف تحققه على إدراك مُدْرِكٍ وعقل عاقل.

المرتبة الثانية: مرتبة الوجود الحسي، وهو وجود شيء يتمثل في العين مما لم يسبق لها أن رأته أبداً، كالصور الغريبة التي يراها النائم، بل قد يتصورها المتيقظ الذي سبح في خياله.

المرتبة الثالثة: مرتبة الوجود الخيالي، وهو وجود صورة ما، سبق أن رأته العين تتمثل في الخيال بعد غيابه عنها، كما تدرك صورة فيل أو فرس بعد أن يتوارى عن نظرك.

المرتبة الرابعة: مرتبة الوجود العقلي، وهو وجود الشيء الذي له حقيقة ثابتة ولكن لا تدركه الحواس، وإنما يدركه العقل فقط، كالقدرة والحياة.

المرتبة الخامسة: مرتبة الوجود الشبهي، وهو يكون لشيء مذكور باللفظ، وليس لهذا الشيء وجود، لا بذاته في الخارج، ولا بصورته في الحس، ولا بخياله، ولا في العقل، وإنما يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في صفة من صفاته.

فمن غفل عن هذه الدرجات وقع في تكفير من لا يستحق التكفير، فإذا أخبر الشارع عن وجود شيء فقد يكون المراد وجوده بنوع من هذه الأنواع لا خصوص الوجود الذاتي الذي هو أعلاها في مدارك البشر.

فإذا قال الرسول ﷺ كما في الحديث الصحيح: «**يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش ويذبح بين الجنة والنار، وينادي مناد: يا أهل الجنة حياة بلا موت، ويا أهل النار حياة بلا موت**»[(١)]. فبعض العلماء قام عنده البرهان على أن الموت عَرَضٌ لا جسم،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب التفسير (٦٥) باب سورة مريم ﴿**وأنذرهم يوم الحسرة**﴾ (١)، حديث رقم (٤٧٣٠). والترمذي في السنن. كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب ومن سورة مريم (٢٠)، حديث رقم (٣١٥٦). وأحمد في المسند. ج٢ ص٢٦١.

والموت إنما هو للأجسام لا للأعراض وأنَّ قَلْبَ العَرَضِ جسماً مستحيل، لذلك يؤول الحديث على أن المراد أن أهل القيامة يشاهدون صورة يعتقدون أنها الموت، ويكون ذلك موجوداً في حسهم، لا في الخارج، وهذه هي المرتبة الثانية من مراتب الوجود كما تقدم. والغرض من ذلك أنه يحصل للخلق جميعاً اليقين باليأس من الموت.

وبعضهم لم يقم عنده برهان على استحالة قلب العرض جوهراً، فصح له أن الموت نفسه ينقلب كبشاً ويذبح». وبعد ذكره عدة أمثلة في الباب يقول: «اعلم أن كل من نَزّلَ قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه التأويلات[١] فهو من المصدقين. وإنما التكذيب هو أن ينفي وجود هذه الأشياء التي ورد بها الشارع بأي نوع من أنواع هذه الموجودات»[٢].

ـ **الحالة الثانية**: ألا يكون ذلك فيما كان معلوماً من الدين بالضرورة، فمن وقع في ذلك كفر. قال الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) في هذا: «إن من جحد ما يعلن من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره»[٣]، وقد بين الإمام أبو بكر بن العربي (ت٥٤٣هـ) المعلوم من الدين بالضرورة بعد أن ذكر قولَه الذي نقله عنه الإمامُ القاسمي (ت١٣٣٢هـ) وسقناه في مطلع هذا المسألة والقائل بأن: «الجاهل والمخطئ يُعذر بالجهل والخطأ حتى تتبين له الحجة التي يكفر تاركها بياناً واضحاً ما يلتبس على مثله وينكر ما هو معلوم بالضرورة من دين الإسلام»[٤] بأنه: «ما أجمعوا عليه إجماعاً جلياً قطعياً يعرفه كل المسلمين من غير نظر وتأمل»[٥] وليس كما وَسَّع البعضُ دائرةَ المعلوم من الدين بالضرورة حتى جعلوا ـ مثلاً ـ معرفة أن الجوهر مغاير للعَرَض، وأن العَرَضَ لا يقوم بذاته بل لا بد له من جوهر يقوم به، وأن الجوهر قائم بذاته لا يتجزأ. . . وهكذا، كل ذلك من المعلوم ضرورة، ورغم أنه لا اعتراض على صحة هذه الفكرة، إلا أنه من غير المعقول إطلاقاً أن تكون من المعلوم من الدين بالضرورة، فإن بعض الذين يقولون بذلك هم أنفسهم يحتاجون أوقاتاً طوالاً لفهم هذه الصورة والاستدلال عليها ومن ثم التصديق بها، أفهكذا يكون المعلوم بالضرورة من دين الإسلام؟؟!!

تفنيد العوامل التي أدت إلى التكفير عند من أخطأوا فيه:

يمكن حصر هذه العوامل بثلاثة:

ـ فالمخطئون في تكفير المخالف إما أن يعلموا أن له دليلاً أو عرضت له شبهة

(١) طبعاً مع ضرورة أن يكون النص بذاته يحتملها.

(٢) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. فيصل التفرقة بين المسلمين والزندقة. ص٥٧ ـ ٦٥ بتصرف.

(٣) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١ ص١٥٠.

(٤) انظر: القرني، عبد اللّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. ص٢٢٣.

(٥) نفس المصدر. ص٢٢٣.

ويقعون على حقيقة ما يقول، ورغم ذلك يكفرونه، وذلك عصبية لرأيهم وقطعاً للطريق عليه كيلا يَطَّلع على رأيه الناس وهذا **أولاً**.

ـ أوْ لا يَفْهمون وجهةَ استدلاله أو شبهته فيُسقطونها، وبناء عليه يظهر لهم أنه كافر، ويكون ذلك ما توصل إليه علمهم وهذا **ثانياً**.

ـ أوْ لا يعلمون أن له دليلاً أو شبهة ولا يصبرون ليعلموا أله ذلك أم لا، فيكون تكفيرهم جهلاً وتسرعاً من غير يقين وهذا **ثالثاً**.

فالعاملان الأول والثالث مردودان البتة إذ لا العصبية ولا الجهل والتسرع ولا أي شيء من هذا القبيل له اعتبار أبداً في تقييم الأمور في منهجية الإسلام أو عند العلماء الأثبات. ففي العامل الأول يقول العلامة القاسمي (ت١٣٣٢هـ): «إن نبذ الفِرق المتجادلة بتلك الألقاب (كالتكفير والتضليل) أَوجبَ أن تُصْرَف الألباب عن النظر في أدلة كل منها لتزن المقبول منها بمعياره والمردود بمقداره، لأنها حاولت الضغط على الأفكار، وحرمانها من حرية البحثِ والنظر والتأمل لتَحْمِلَها على رأي واحد، ومذهب منفرد، وذلك ما كان ولن يكون»[1]. وأما العامل الثالث فما ورد في المعيار الثاني من ضوابط التكفير كافٍ في رده.

وأما العامل الثاني ففيه تفصيل، فطالما أن الرأي المخالف قائم على دليل أو شبهة دليل لا يصح أن يُحكم بكفر صاحبه، أما من كَفَّرَهُ خطأً لأنه فهم دليله على غير مراده، فإنه وإن كان معذوراً في نفسه لأنه اجتهد في استيضاح دليل المخالف فتصور نَفْسَه أن لديه اليقين الذي يسمح له بتكفير المخالف، إلا أنه لا يصح بحال من الأحوال تقليده في هذا، لأنه قد تبين أن الدليل أو شبهة الدليل التي يقوم عليها رأي المخالف لها اعتبار ما، مما يجعله متأوِّلاً لا مكذِّباً.

مناقشة أدلة المتسرعين في تكفير المخالف:

بطبيعة الحال لم يأت رأي المتسرعين في التكفير من فراغ، وإنما كانت عندهم مسائل واعتبارات معينة اعتبروها أدلة، وأهمها ثلاث، لكن النظر فيها بإمعان وتدبر يبين أنها استدلالات في غير موضعها، ولا يمكن أن تقوم مع آرائهم وفيما يلي بيان ذلك:

أ ـ قالوا إن العقيدة واحدة ليست عقائد، وبناء عليه الصواب فيها واحد والباقي ليس كذلك، ومن اعتقد اعتقاداً باطلاً من الاعتقادات الباقية فهو على غير ملة الإسلام.

وفي تفنيد هذه المقولة ونقضها يُذكر أن جمهور المتكلمين والفقهاء على عدم تكفير أحد من أهل الإسلام ولو خالف الحق في بعض المسائل التي اختلف فيها أهل

(١) القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص١٠٤.

القبلة، مثل: هل اللَّه موجِد فِعْلِ العبد أم لا، وهل له جهة أم لا؟ وهل يُرى في الآخرة أم لا؟... ونحو ذلك من القضايا النظرية، لم يكن النبي ﷺ يَسأل من دخل في الإسلام وحُكم بإسلامه عن اعتقاده فيها ولا يبحث عن ذلك، وكذلك الصحابة والتابعون. فعُلم أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفةِ الحق في تلك المسائل، وأن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام، إذ لو توقفت صحة الإسلام عليها، وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يَبْحَثَ عن كيفية اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه ﷺ ولا في زمانهم أصلاً[١].

وكذلك يفعل الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) في تفنيده لهذه المقولة أيضاً إذ يقول: «ومن أشد مسائل الخلاف مسألة إثبات الصفات، فإذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كل واحد منهما حائماً حول التنزيه، ونفي النقائض... وإنما وقع اختلافهم في الطريق، وذلك لا يُخِلُّ بهذا القصد...»[٢] ففي هذين القولين دلالة واضحة أن من المسائل العقائدية ما يسوغ فيها الاختلاف، حتى في أشدها اختلافاً وأخطرها، وفي أكثر ما وقع فيه تكفير وهو موضوع الصفات الإلهية، طالما احتملت المسألةُ الاجتهادَ وساعدها الدليل على ذلك.

وزيادة في الإيضاح يقال: أمَّا أن العقيدة واحدة والمصيب فيها واحد فهذا صحيح، لكن طالما كانت أدلة المختلفين فيها ظنية فلا يمكن لأحد أن يُكَفِّرَ مخالِفَه، لأن ذلك كما صار معروفاً يحتاج إلى دليل يقيني.

أما إذا كان دليل أحدهما قطعياً ـ ولا يمكن أن يكون دليل الاثنين قطعياً في مسألة واحدة ثبوتاً ودلالة لأن ذلك يوجب التناقض في الوحي وهذا محال ـ فالرأي المخالِف للدليل القطعي ما لم يخالف معلوماً من الدين بالضرورة ـ وإن قلنا إنه ضلال وكفر ـ لا يستلزم تكفير صاحبه بعينه، بل إنْ كان عنده دليل ضعيف أو شبهة دليل ـ ما لم يعاند إذا تبين له الحق وأقيمت عليه الحجة التي لا يجوز مخالفتها ـ فهو معذور مأجور على اجتهاده وإن لم يصب الحق كما تبين، وعذره لأنه استنفذ وسعه للوصول إلى الحق وإن لم يصل إليه، وأجره على اجتهاده وإن لم يصب فيه.

ثم أليس المخطئ في اجتهاده في العبادات مثلاً ـ إن كان خلافه معتبراً قائماً على دليل ضعيف أو شبهة دليل ـ معذور مأجور عند جمهور العلماء رغم أنه يتعبد المولى سبحانه بعبادة ليست هي الصحيحة المطلوبة في ذاتها؟! علماً بأن تعبده هذا مما يُتصور

---

(١) انظر: الإيجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمٰن بن أحمد. المواقف في علم الكلام. بيروت. عالم الكتب. لا ت. ص٣٩٢ بتصرف.

(٢) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٨٧.

أنه يوجب الوزر لا الأجر، وبالتالي العقوبة في الآخرة لا المغفرة والرضوان؟! فإن قُبِلت هذه الصورة في العبادات دون إشكالات تذكر فما الذي يمنع وجودها والأخذ بها في العقديات عند الاختلاف؟!

ب ـ قالوا إننا مأمورون بالأخذ بالظاهر، ومن ظهر منه الكفر ـ وإن كان متأولاً أو جاهلاً ـ لا بد أن يحكم عليه بذلك ـ أي بالكفر ـ.

وهذه المقولة فيها إجمال يورث إشكالاً في الفهم لذا يحتاج إلى تفصيل، فالتأويل والجهل وإن ظهر بناء عليهما كفر أحياناً إلا أن الكفر عندها يكون كفراً لما ذهب إليه المتأوِّل أو الجاهِل ـ أي للرأي ـ، وليس كفراً للفرد المتأول أو الجاهل بعينه، وقد تبين ذلك قبلاً عند الكلام عن الفارق بين الكفر الإجمالي وكفر المعين فلا داعي للتكرار. لذا فالقاعدة التي انطلقوا منها هنا والقائمة على الأخذ بالظاهر رغم صحتها، لكنها لا تضطرد لتشمل تكفير المعين إذ أنه يحتاج إلى دليل يقيني، ومَنْ ظهرت منه بعض المسائل التي تحمل كفراً لكنه وقع فيها جاهلاً أو متأولاً وكان متلبساً بلبوس الإيمان والتقوى في باقي شؤون إسلامه الأخرى كيف يمكن الحكم عليه يقيناً أنه كافر، بل كيف يصح الأخذ بظاهر واحد فيه الكفر دون باقي الظواهر التي تحمل دلائل وعلامات الإيمان بوضوح وجاءت قبله وبعده؟ صحيح أن الكفر ولو في مسألة واحدة ينقض كل الإيمان، لكن الصحيح أيضاً ـ وهو مِفْصَلُ القضية هنا ـ أن تكفير المعين يحتاج إلى يقين بإرادته الكفر، ومع التأويل والجهل لا يقين، لذا يقتصر التكفير ـ مع الأخذ بالظاهر ـ على التكفير الإجمالي.

لكن ليس معنى إعذار المتأول بعينه بالشبهة الممكنة في الظاهر أن يكون معذوراً ولا بد فيما بينه وبين اللَّه تعالى، بل قد يكون مكذباً للوحي وإنما يتستر بالتأول ويعتذر بالشبهة في الظاهر. . . لكن العلم بذلك غير ممكن في الظاهر. وليس الذين يتسترون بالتأول ويُظهرون أن عندهم شُبَهاً أسوأ حالاً من المنافقين الذين كان الرسول ﷺ يعرفهم بأعيانهم ويعلم أنهم كفار في الباطن ومع ذلك لم يفضحهم لكي يكون في ذلك تعليم لأمته، وطالما أن المتأول الكافر لا يكون إلا منافقاً، فقياساً عليه يحكم على المنافق بالإسلام في الظاهر ما لم يظهر منه ما يوجب تكفيره كأن يعتذر بشبهة لا يمكن بحال من الأحوال إلا أن يكون فيها تكذيب للوحي، أو أن تظهر منه قرائن تقطع بنفاقه.

ومن ناحية أخرى فإن المبتدع الضال الذي لم يكفر بتأوله فإنه لا يمكن التفريق بينه وبين المجتهد المخطئ في أحكام الظاهر لأن كلاً منهما يَدَّعي الشبهة في تأوله، وكون ذلك عن خطأ أو عن اتباع للهوى أمر باطن يعلمه المولى

سبحانه[١]. ويقف الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) عند دقائق هذا الأمر بقوله: «إلا أن هذه الخاصية راجعة في المعرفة بها إلى كل أحد في خاصية نفسه، لأن اتباع الهوى أمر باطن فلا يعرفه غير صاحبه إذ لم يغالط نفسه، إلا أن يكون عليها دليل خارجي»[٢].

ج ـ استشهادهم بأقوال من سلفهم من العلماء ممن تساهلوا في التكفير أيضاً. وهذا لا يُسَلَّم به لوجوه عدة، منها أن هذه الأقوال قد خالفت الأدلة من آيات وأحاديث في هذا الباب، ومنها أيضاً أن كبار العلماء والأثبات المحققين قد خالفوها بل نقضوها ـ وقد ذُكر هذا كله قبلاً ـ واعتبروا أن قائليها قد شذوا عن أصحاب مذاهبهم في ذلك.

وقبل ختام هذا الفصل تجدر الإشارة إلى أن ليس كل ما ورد في الكتاب أو السنة من لفظ الكفر بمعنى واحد، بل إنها قد استعملت في النصوص بمعنيين، الأول الكفر أو الشرك الأكبر وهو الذي يقابل الإيمان، والثاني الكفر أو الشرك الأصغر وهو الذي يقابل الطاعات، وهذا ما عبر عنه الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) بقوله: «إن المعاصي كلها من نوع الكفر، فإنها ضد الشكر الذي هو العمل بالطاعة»[٣].

ومما ورد بالمعنى الثاني لكلمة كفر قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. فالهداية كما جاء في بعض التفاسير هي بتبيان طريق الطاعات وطريق المعاصي. ومنها أيضاً قوله ﷺ: «**لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض**»[٤]، فقد تقاتل الصحابة في وقعتي الجمل وصفين ولم يكفروا بعضهم، كما لم يقل العلماء بتكفير أي منهم. ومنها أيضاً ما رواه عنه ﷺ عبد اللَّه بن عباس (رضي اللَّه عنهما): «**أُرِيت أهل النار فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن**»، قيل: يا رسول اللَّه، يكفرن باللَّه؟ قال: «**يكفرن العشير ويكفرن الإحسان**»[٥]. ففي هذا الحديث لم يستعمل

---

(١) القرني، عبد اللَّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. ص٢٤٧ بتصرف.

(٢) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٣٥.

(٣) ابن القيم. مدارج السالكين. ج١ ص٣٣٧.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم (٣)، باب الإنصات للعلماء (٤٣)، حديث رقم (١٢١). ومسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان معنى قوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» (٢٩)، حديث رقم (١١٨ ـ ٦٥). وأحمد في مسنده. ج١ ص٤٠٢.

(٥) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الإيمان (٢)، باب كفران العشير، وكفر دون كفر (٢١)، حديث رقم (٢٩). ومسلم في صحيحه بنحوه. كتاب العيدين (٨)، باب =

النبي ﷺ كلمة الكفر في مسألة فيها كفر وردّة بل هي مجرد معصية فقط[١].

هذا ومما بوب به الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ) في صحيحه ـ ضمن هذا الإطار ـ باب (كفران العشير وكفر دون كفر). وهذا التقسيم مأثور عن الصحابة وسلف الأمة، بل إنه يجري في النفاق وفي الفسق وفي الظلم أيضاً، فكل منها ينقسم إلى الأكبر الذي يوجب التخليد في النار، والأصغر الذي لا يوجب ذلك ولا ينقل عن الملة[٢].

ويشار هنا أخيراً إلى أنه إذا وردت كلمة الكفر في النص القرآني أو الحديثي فالأصل أن المراد بها الكفر الأكبر، إلا إذا دلت قرينة على استعمالها بمعنى الكفر الأصغر، لأن استعمالها بهذا المعنى الثاني استعمال مجازي، ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا بقرينة.

هذا وقد كان الداعي إلى ذكر هذا التفريق بين الكفرين الأكبر والأصغر تبيان المحور الذي دار عليه هذا الفصل ألا وهو بالطبع الكفر الأكبر، واللَّه تعالى هو يعصمنا من الكفرين، آمين.

= جامع في صلاة العيدين، حديث رقم (٤ ـ ٨٨٥). وأحمد في مسنده. ج١ ص٢٩٨.

(١) انظر: ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١ ص٦٩ بتصرف.

(٢) ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. كتاب الصلاة وحكم تاركها. القاهرة. المطبعة السلفية ومكتبتها. ط٥. ١٣٩٩هـ. ص٥٦ ـ ٥٧.

جواز الاختلاف ليس على إطلاقه

تَعْرُضُ أمامنا في هذا المبحث ـ وقبل استعراض وبيان ما يجوز فيه الاختلاف وما لا يجوز ـ مسألةٌ أوَّليةٌ تتعلق بحكم الاختلاف في الأحكام الشرعية النظرية، نظراً لما تثيره من إشكال عند بعض العاملين والباحثين الإسلاميين، إذ يرفضون الاختلاف في المسائل العقائدية بالكلية. لذا كان لا بد ابتداءً من بيان حكم الاجتهاد في الأحكام الشرعية النظرية نظراً لترتب حكم الاختلاف في هذه الأحكام على حكم الاجتهاد فيها.

حكم الاجتهاد في الأحكام الشرعية النظرية:

ينبع سبب التباس أمر الاجتهاد في الأحكام الشرعية النظرية ـ العقائدية ـ عند البعض من التصور القائل بعدم جواز المساس بالعقيدة، بناء عليه ليس من المقبول إطلاقاً الاجتهاد فيها أبداً.

أما كون العقيدة من الأمور الجوهرية التي لا يجوز المساس بها فهذا أصل لا يشق له غبار ولا يحق لأحد أن يماري فيه، لكن تجدر الإشارة إلى أن ذلك يكون ـ طبعاً ـ فيما تتم معرفته بطريق القطع. أما المسائل العقائدية التي يدخل في دليلها الاحتمال فلا بد من الاجتهاد فيها طلباً لليقين أو غلبةِ الظن ما أمكن لذلك سبيلاً، كأن يكون النص الذي وردت فيه المسألة العقائدية يحتمل أكثر من معنى، فيكون الاجتهاد وإعمال النظر فيه طلباً للوقوف على المعنى الذي أراده الشارع ليتم اعتقاده، وبالتالي لا تكون هذه المسائل مما يصح أن يتناوله هذا الأصل، بل هي بهذا تكون نظير ما يجوز الاجتهاد فيه من الأحكام الشرعية العملية. وهذا مما يفتح الباب ـ بطبيعة الحال ـ لوجود ومشروعية الاختلاف في بعض الأحكام الشرعية النظرية، شأنها في ذلك شأن بعض الأحكام الشرعية العملية، لا فرق بينهما طالما اتحد الدافع بأن دخل الاحتمال في دليلهما.

وقد أسهب الإمام جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ) في بيان هذا الأمر، وهذه مقتطفات مما ذكره فيه، حيث قال:

«كما أن اسم الاجتهاد يتناول في عرف العلماء فروع الفقه فكذلك مسائل الكلام لعموم مفهومه لغة واصطلاحاً ووجوداً، فإن الفِرَقَ التي تنوع اجتهادها في مسائل الكلام ربما تربو على مجتهدي الفروع، وكيف لا تكون من المجتهدين وهي تستدل وتحكم،

وتبرهن وتقضي، وتجادل خصومها بمآخذها، وترى أن ما تستدل عليه هو الحق الذي لا يعقد على سواه ولا يدان الحق بغيره؟ وجلي أن ما يبعث على بذل الجهد في الفروع، هو نظير ما يبعث عليه في الأصول[١] أو أعظم، فإن مسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وإرادة الكائنات، لما تشابهت الآيات والأخبار فيها، ذهب كل فريق إلى ما رآه أوفق لكلام اللّه عز وجل وكلام رسوله ﷺ، وأليق بعظمة اللّه سبحانه وثبات دينه، فكانوا لذلك مجتهدين، وإن كانوا في القرب من الحق متفاوتين»[٢]، ثم يردف قائلاً: «وبالجملة فكون هذه الفِرق[٣] مجتهدة لها ما للمجتهدين، أمر لا يرتاب فيه منصف»[٤]، وبعدها يقول: «مَنْ طالع كتاب (حجج القرآن)[٥] للإمام أحمد بن مختار الرازي الحنفي[٦] ورأى تمسك كل فرقة من فرق الإسلام بآياتٍ وأخبارٍ ذَهَبَ بها اجتهادُها إلى أنها نصوص أو ظواهر فيما تذهب إليه، عَذرها ورَحمها، وعلم أنها لم

---

(١) إن مراد الإمام القاسمي بكلمة (الأصول) هنا العقائد، ويقصد فيها تحديداً التي يجوز الاجتهاد فيها، وقد استعملها بمقابل الفروع والتي هي الفقه. وليس مراده أصول العقيدة التي تقابلها فروعها، ويتضح ذلك من الفقرة السابقة في مطلع كلامه، كما يُفهم من مجمل النص. ويدل عليه أيضاً كلامه الآتي بعد قليل عند مقارنته للأصول بالفروع. هذا وسيأتي التفريق بينهما ـ عند من فرَّق هذا التفريق ـ لاحقاً في هذا الفصل.

(٢) القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٧٧ ـ ٧٨.

(٣) أي الفرق المختلفة في العقائد.

(٤) نفس المصدر. ص٨٠.

(٥) وهو كتاب صَنَّفَهُ مؤلِّفه ليبين أدلة الفرق الإسلامية من القرآن بشكل أساسي، ثم يعرج على بعض الأدلة من السنة، وقد عدّ أصل الفرق ثمانٍ، الجبرية وفي مقابلتها القدرية، المرجئة وفي مقابلتها الوعيدية، الصفاتية وفي مقابلها الجهمية، الشيعة وفي مقابلها الخوارج، ومن هذه الفرق الثمان تشعبت الفرق الثلاث والسبعون. انظر: الرازي، أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الحنفي. كتاب حجج القرآن. بيروت. دار الرائد العربي. ط٢. ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م. ص٤.

(٦) هو أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي الحنفي. من أعيان القرن السابع. كان موجوداً سنة ٦٣٠هـ كما يُعلم من إجازته التي بخطه في آخر النسخة المحفوظة من كتابه هذا بالكتبخانة الخديوية. يقول الشيخ أحمد عمر المحمصاني محقق الكتاب: لقد اهتممت جداً بأن أجد له ترجمة في طبقات الحنفية أو في بعض التواريخ التي فيها شيء من تراجم أهل القرن السابع فلم أعثر على شيء مما بأيدينا. عالم بالتفسير والحديث، عارف بالأدب، وله نظم حسن. دخل دمشق وكان يفسر القرآن على المنبر بجامعها، وسمع بها الحديث من أبي اليمن الكندي وغيره. ثم ذهب إلى بلاد الروم وتولى القضاء والتدريس فيها. من مصنفاته (مباحث التفسير) وهو عبارة عن مناقشات لتفسير أبي إسحاق الثعلبي. و(ذخيرة الملوك في علم السلوك) و(الناسخ والمنسوخ في الحديث)... إلخ. لم تعلم لا سنة ولادته ولا سنة وفاته. انظر مقدمة كتابه حجج القرآن. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٢١٧ ـ ٢١٨.

تَكِلْ جزافاً، وإنما وَزَنَتِ الأمر بمعيار ما أدى إليه النظر، وتوخت الحق جهدها، نعم ليس كل من يتوخى الحق يصيبه، إلا أنه ليس على باذل جهده ملام، والسلام»(١).

لكنه رحمه اللَّه ينبه إلى مسألة مهمة فيما يتعلق بالاجتهاد في مسائل علم الكلام المجتهد فيها بقوله: «نعم لا يمكن أن يقال في مسائل الأصول إن كل مجتهد مصيب، وإن الحق فيها متعدد كما قيل(٢) في مسائل الفروع الفقهية المجتهد فيها، وذلك لأن مسائل الأصول أمور ذاتية لا تختلف بالإضافة، ولا تحتمل اجتهادين يمكن أن يكون الأمر على هذا أو ذاك منهما. بل لا بد من كونه على أحدهما البتة، والأمور الذاتية لا تتبع الاعتقاد، بل الاعتقاد يتبعها، فلذلك كان المصيب فيها واحداً بالاتفاق، والحق منها واحداً»(٣).

معيار ما يجوز فيه الاختلاف من الأحكام الشرعية وما لا يجوز:

لا يعني كون الاختلاف في الأحكام الشرعية أمراً مبرراً اضطراد هذا التبرير في كل تلك الأحكام، وإلا للزم ألا يكون هناك ثوابت في أحكام الإسلام، وأن تكون كلها موضع نقاش وأَخْذٍ وَرَدٍّ، وهذا مُحال منطقاً، وغير صحيح شرعاً. فهناك الكثير من الأحكام الشرعية التي تُصنف كثوابت إسلامية قد ثبتت عن طريق القطع واليقين بما لا يدع مجالاً للنظر فيها، والمناقشة حولها. أضف إلى ذلك أنه قد استقر العمل عليها عند الأمة منذ فجر الإسلام بالإجماع كعقائد الدين الأساسية، وتهذيب الأخلاق، وأدب النفس، وأصول العبادات، والقواعد العامة للمعاملات بين الناس كحفظ الدماء والأعراض والأموال، وحكم الجهاد... إلخ. فكل هذه الأصول قد كملت في عهد النبي ﷺ، ولذلك نزل عليه في حجة الوداع قوله تعالى(٤): ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣](٥).

(١) القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٨١. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «الخطأ المغفور في الاجتهاد هو في نوعي المسائل الخبرية والعملية، كما قد بُسط في غير موضع، كمن اعتقد ثبوت شيء لدلالة آية أو حديث وكان لذلك ما يعارضه ويبين المراد ولم يعرفه، مثل من اعتقد أن اللَّه لا يُرى لقوله تعالى: ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ كما احتجت به السيدة عائشة (رضي اللَّه عنها)...» ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٣٣. وقال أيضاً: «إن اللَّه تعالى قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية». نفس المصدر. ج٣ ص٢٢٩.

(٢) ذكرها العلامة القاسمي بصيغة التضعيف لأن الراجح عند العلماء غير ذلك، إذ كما تبين قبلاً رجحان أن الحق واحد لا يتعدد.

(٣) القاسمي. تاريخ الجهمية والمعتزلة. ص٧٨ بتصرف.

(٤) رضا، الشيخ محمد رشيد. الوحدة الإسلامية. بيروت. المكتب الإسلامي. لا ت. ص٩١.

(٥) يقول الإمام الغزالي: «المجتَهَدُ فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي...، وإنما نعني =

أما أن تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين منها ما يجوز الاختلاف فيه ومنها ما لا يجوز ـ وهو الصحيح ـ فذلك يعود إلى الأدلة التي تؤخذ منها تلك الأحكام، فالنصوص ـ من قرآن كريم وحديث شريف ـ قد جاءت بأحكام شرعية منها ما نصت عليها بعينها، ومنها ما اقتصرت على ذكر أصولها وقواعدها، فكان الاجتهاد لبيان موضع وكيفية الأخذ من هذه الأصول والقواعد. وهذه الأخيرة منها ما لا تحتمل الاختلاف فيها، ومنها ما يحتمل.

وما نُصَّ عليه من الأحكام الشرعية فهو قسمان أيضاً، فمنها الواضح الدلالة على معنى واحد، ومنها الذي يحتاج إلى الاجتهاد لبيان المعنى المراد من النص المحتمل لأكثر من معنى.

وثبوت النصوص نفسها كان على ضربين أيضاً، فمنها ما لا شك في ثبوته ويتمثل ذلك بالقرآن الكريم ـ اليقيني النسبة للّه تعالى ـ والحديث المتواتر ـ اليقيني النسبة للرسول ﷺ ـ، ومنها ما كان ثبوته بغلبة الظن دون اليقين، ويتمثل بالحديث الآحاد الصحيح أو الحسن، فيدخل أيضاً على الاجتهاد في النوع الثاني التثبت من صحة الاستدلال به في مسألة ما، وذلك بألا يُعارَض بما هو أقوى منه ثبوتاً ـ كالقرآن مثلاً ـ.

لذا اعتبر جمهور العلماء (المتمثل هنا بالفقهاء وأغلب علماء العقائد) أن معيار ما يجوز فيه الاختلاف وما لا يجوز من النصوص يدور في فلك القطعيات والظنيات سواء من جهة الثبوت أم من جهة الدلالة، والتي هي عبارة عن أربعة أقسام:

أ ـ **قطعي الثبوت**: وهي النصوص الثابتة بطريق يقيني لا مجال للشك فيه، وقد اكتسبت القطع في ثبوتها نظراً لبلوغها مرتبة التواتر في كل مراحل الرواية بحيث نقلتها الجماعة عن جماعة أخرى وهكذا. . . إلى رسول اللّه ﷺ بطريقة لا تحتمل تواطؤ جماعات الناقلين على الكذب، وما لم يدخله الشك كان قطعياً يقينياً.

ب ـ **ظني الثبوت**: والمراد بالظن هنا عند العلماء غلبة الظن، أي ما يفيد الأرجحية في ثبوت النص، لا الظن الذي يتساوى فيه الثبوت مع النفي، وقد استفاد الأرجحية من كونه ثابتاً بطريق صحيح، إلا أنه لم يرق إلى مرتبة القطع نظراً لعدم بلوغ مجموع رواته درجة التواتر في كل مراحل الرواية.

ج ـ **قطعي الدلالة**: وهي النصوص التي لا تحتمل إلا معنى واحداً.

د ـ **ظني الدلالة**: وهي النصوص التي تحتمل أكثر من معنىً.

= بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثماً. . .، فما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد». الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٥٤.

وأما معيار ما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز فيما لم يثبت بالنصوص فسيأتي بيانه خلال الشرح الآتي ضمن هذا الفصل.

ما يجوز فيه الاختلاف من الأحكام الشرعية العملية ـ الفقهيات ـ وما لا يجوز:

أما بيان ما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز من الأحكام الفقهية، والذي يعود إلى ما يجوز الاجتهاد فيه وما لا يجوز، فيتوقف على معرفة أنواع الاجتهاد عند الفقهاء وذلك كما يلي:

أ ـ **الاجتهاد البياني**: وموضعه في النصوص، ويكون ببذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة، ففي ظني الثبوت يكون الاجتهاد بمعرفة سند النص، وطريق وصوله إلينا، وبيان عدم مخالفته لما هو أقوى منه ثبوتاً. أما ظني الدلالة فمجال الاجتهاد فيه يكون في حدود تَفَهُّم النص وترجيح مفهوم على آخر مما يفيده، دون خروج عن دائرة مفاد النص بالكَلية، وذلك للتعرف على ما أراد الشارع إدخاله من الوقائع في نطاق تلك النصوص وما أراد إخراجه عنها[(١)].

١ ـ فما يجوز فيه الاجتهاد البياني من النصوص هو:

ـ **كل نص ظني الثبوت والدلالة معاً**: فيكون الاجتهاد فيه من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة[(٢)]، ومثاله ما رواه الصحابي الجليل عمران بن حصين (رضي اللَّه عنه) أن رسول اللَّه ﷺ، رأى رجلاً معتزلاً لم يصلِّ في القوم فقال: «**يا فلان ما منعك أن تصلي في القوم؟**» فقال: يا رسول اللَّه أصابتني جنابة ولا ماء، فقال: «**عليك بالصعيد فإنه يكفيك**»[(٣)].

فهذا الحديث ظني الثبوت لأنه آحاد صحيح، وظني الدلالة لاختلاف المعاني المرادة من كلمة (صعيد)، مما أدى إلى اختلاف العلماء في أي معنى هو المراد منها، فمنهم من فسره بأنه وجه الأرض، ومنهم من فسره بأنه كل ما كان من جنس الأرض، ومنهم من فسره بأنه التراب المنبِتُ وهكذا...

(١) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٩٦ بتصرف.

(٢) الخضري بك، الشيخ محمد. أصول الفقه. القاهرة. مطبعة الاستقامة. ط٣. ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٨م. ص٣٦٠. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٥٣.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب التيمم (٧)، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم (٦)، حديث رقم (٣٤٤). ومسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب قضاء الصلاة الفائتة (٥٥)، حديث رقم (٣١٢ ـ ٦٨٢) وهو جزء حديث عندهما. والنسائي في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب التيمم بالصعيد (٢٠٣)، حديث رقم (٣٢٠).

ـ **كل نص ظني الثبوت قطعي الدلالة**: فيكون الاجتهاد فيه من جهة الثبوت فقط[(١)]، ومثاله ما رواه أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه) قال: «أُمِرَ[(٢)] بلال من أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»[(٣)] فهو ظني الثبوت لأنه آحاد صحيح، وقطعي الدلالة لأنه لا يفيد إلا التثنية في الأذان والإفراد في الإقامة.

ـ **كل نص قطعي الثبوت ظني الدلالة**: فيكون الاجتهاد فيه من جهة الدلالة فقط[(٤)]، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فهو قطعي الثبوت حاله حال جميع آي القرآن. وظني الدلالة لأن الكفر هنا قد يكون بمعنى الإشراك ـ وعليه أغلب المفسرين ـ كما أنه قد يكون بمعنى الكفر الأصغر ـ أي كفر دون كفر ـ وهذا ليس بكفر بل كبيرة من الكبائر عُبِّرَ عنها بهذه الصياغة[(٥)].

٢ ـ وما لا يجوز فيه الاجتهاد البياني من النصوص:

ـ **كل نص قطعي الثبوت والدلالة معاً**[(٦)]: كقوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، فهو قطعي الثبوت كونه من آي القرآن، قطعي الدلالة كونه لا اختلاف في إفادته وحدانية الخالق فقط، ومثله أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [المائدة: ٩٧]، فهذه الآية قطعية الدلالة في إفادتها لفرضية الحج. فلا مجال للاجتهاد في هذه المسائل لا من جهة الثبوت ولا من جهة الدلالة.

---

(١) الخضري بك، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٣٦٠. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ص١٠٥٣.

(٢) يعود ضمير الأمر في قوله (أمر) إلى النبي ﷺ. ابن دقيق العيد، الحافظ الإمام تقي الدين أبو الفتح. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تعليق محمد منير عبده آغا النقلي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. مجلد ١ ج١ ص١٧٦.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأذان (١٠)، باب بدء الأذان (١)، حديث رقم (٦٠٣). ومسلم في صحيحه. كتاب الصلاة (٤)، باب الأمر بشفع الأذان وإيتار الإقامة (٢)، حديث رقم (٢ ـ ٣٧٨). والترمذي في سننه. كتاب الصلاة (٢)، باب ما جاء في إفراد الإقامة (١٤١)، حديث رقم (١٩٣). وغيرهم.

(٤) الخضري بك، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٣٦٠. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ص١٠٥٣.

(٥) في هذه الأنواع الثلاثة انظر أيضاً: مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٤٥.

(٦) الشافعي. الرسالة. ص٥٦٠. وانظر في هذا أيضاً: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٢٥٧. والآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج٤ ص٣٢٣.

ـ ويلحق به أي نوع من الثلاثة التي يسوغ فيها الاجتهاد إذا وقع عليه الإجماع: لأنه يفيد القطع، ومع القطع لا مجال للاجتهاد والمخالفة[(١)].

هذا بالنسبة لما يجوز فيه الاجتهاد البياني وما لا يجوز، أما ما يسوغ فيه الاختلاف من الاجتهاد البياني وما لا يسوغ فهو على النحو التالي:

١ ـ يسوغ الاختلاف في كل ما يجوز فيه هذا النوع من الاجتهاد ما لم يكن فيه مخالفة لدليل أقوى منه. فلا يصح مثلاً أن يخالف ظني الثبوت قطعيه، ولا ظني الدلالة قطعيها.

٢ ـ لا يسوغ الاختلاف إطلاقاً فيما لا يجوز فيه هذا النوع من الاجتهاد.

ب ـ **الاجتهاد القياسي**: ويكون ببذل الجهد للتوصل إلى حكم لم يَرِد فيه نص قطعي ولا ظني، ولم يُظهره إجماع سابق، بل يكون في القياس أو أحد نوعي الاستحسان (وهو النوع الذي يكون فيه القياس الخفي القوي مقدماً على القياس الجلي الضعيف)، ويتوصل إلى الحكم من خلاله بعلة تؤخذ من النص إما تصريحاً أو إشارة أو بإمارة ووسيلة وضعها الشارع[(٢)].

وما يسوغ الاختلاف فيه من الاجتهاد القياسي كلُّ قياس لم يَنُص على علته الشارعُ ما لم يكن أحد الأقيسة المختلف فيها موافقاً لما هو أوثق منه مما تحقق فيه القطع بيقين، سواء من ناحية الثبوت أو الدلالة.

أما ما لا يسوغ الاختلاف فيه من الاجتهاد القياسي فهو:

١ ـ كل قياس نَصَّ على علته الشارعُ بطريق القطع اليقيني.

٢ ـ كل قياس وقع الإجماع على علته.

ج ـ **الاجتهاد الاستنباطي أو الاستصلاحي**: ويكون ببذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي بتطبيق القواعد الكلية، وهذا فيما يُمكِنُ أخذُه من القواعد والنصوص الكلية، دون أن يَكُون فيه نص خاص، ولم يُظهره إجماع سابق، ولا يمكن أخذ حُكمه بالقياس أو نوع الاستحسان المذكور قبلاً، وإنما هو في الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ودفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرع[(٣)]، وذلك يكون في الاستصلاح بالإضافة إلى الشق الآخر من الاستحسان (وهو ما استُثني فيه الحكم

---

(١) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٣٤٤ ـ ٣٤٥ بتصرف. وانظر: خلاف، الشيخ عبد الوهاب. علم أصول الفقه. ص٢٠٧. وأيضاً التركي، الدكتور عبد اللّٰه بن عبد المحسن. أسباب اختلاف الفقهاء. ص٢٥.

(٢) مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٤٠٦ بتصرف.

(٣) نفس المصدر. ص٤٠٦.

بدليل جزئي خالَفَ القياسَ العام). ويلحق به ما يستنبط من الأحكام الشرعية من المصادر التشريعية الأخرى التي يحتمل وقوع الاختلاف فيها كالعرف أو الاستصحاب أو شرع من قبلنا. . . إلخ.

هذا ويسوغ الاختلاف في الاجتهاد الاستصلاحي شرط ألا يَكُون أحدُ الأحكام المبنية على المصلحة أو النوع الثاني من الاستحسان المذكور والمختلَفِ فيه أو الملحقات المذكورة موافقاً لما هو أوثق منه مما تحقق بطريق القطع اليقيني سواء أكان من ناحية الثبوت أم الدلالة. فإذا انتفى هذا الشرط أو اختل لم يعد الاختلاف مسوغاً.

ما يجوز فيه الاختلاف من الأحكام الشرعية النظرية ـ العقائد ـ وما لا يجوز:

ما ذُكر قبلاً فيما يخص أنواع الاجتهاد فهو عند الفقهاء، أما عند علماء العقائد فلا اجتهاد قياسي ولا استصلاحي البتة في العقائد لأنها تؤخذ من النصوص، وهذا طبيعي لأنها لا تثبت بقياس ولا استحسان ولا استصلاح. لذا ينحصر موضع الاجتهاد في العقائد بالاجتهاد البياني فقط، وجمهورهم ـ بالنسبة لما يجوز فيه الاجتهاد منها وما لا يجوز ـ طالما أنه متفق وقول الفقهاء في الاجتهاد البياني وبالتالي فهم متفقون معهم فيما يسوغ فيه الاختلاف وما لا يسوغ فيه، إذ ينزلون مسائلهم العقائدية على قواعد الفقهيات المذكورة في الاختلاف المسوغ وعدمه.

إلا أن هناك جماعة من علماء العقائد لها رأي مغاير في المسألة ومن أشهرهم الأئمة الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والجويني[١] والغزالي (ت٥٠٥هـ)، ويقوم رأيهم على تقسيم العقائد إلى أصول وفروع، وفي حد أصول وفروع العقيدة، فأحسن ما قيل فيه تعريف الإمام الباقلاني إذ يُعرِّف أصول الدين بأنها: «كل مسألة يَحْرُمُ الخلاف فيها مع

(١) هو أبو محمد عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف بن محمد الجويني ثم النيسابوري، أبو المعالي، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي ـ أي من أتباع مذهبه ـ. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) سنة ٤١٩هـ. تصدر للتدريس بعد وفاة والده فأقعد مكانه وهو لم يبلغ العشرين. ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرَّس جامعاً طرق المذاهب، ولذلك سمي إمام الحرمين. ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، وكان من أعلام الأشاعرة، وإليه انتهت رياسة الأصحاب، وفوض إليه أمور الأوقاف. قرأ الأدب على والده والفقه على أبي يعقوب الأبيوردي وأخذ عن القفَّال ولازمه كما أخذ الأصول عن أبي القاسم الإسفراييني، وتوفي عن (٤٠٠) تلميذ. له مصنفات كثيرة منها (غياث الأمم في التياث الظلم) وهو كتاب رغم عدم اشتهاره كأقرانه مثل كتاب (الأحكام السلطانية) للماوردي وغيره إلا أنه يُعد من أفضل ما كُتِب في السياسة الشرعية، و(العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية) و(البرهان) في أصول الفقه، و(غنية المسترشدين) وغيرها. . . توفي سنة ٤٧٨. انظر: ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج٣ ص١٦٧ ـ ١٧٠. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص١٦٠.

استقرار الشرع ويكون مُعتقِدُ خلافها جاهلاً، فهي من الأصول سواء استندت إلى العقليات[١] أم لم تستند إليها»[٢]. ويعقب الإمام الجويني على هذا التعريف بعد أن يثبته في كتابه تلخيص التقريب بقوله: «فإن قال قائل: فالعقليات التي يتكلم فيها أرباب الكلام ويقع الاستقلال بذواتها في العقائد تُعَدُّ من الأصول ولا يتحقق فيها تحريم الخلاف، نقول له: إن كانت مناطة بقاعدة من قواعد الدين ـ وإن كانت من الدقائق ـ يحرم الخلاف فيها، وإن كانت لا تتعلق بشيء من القواعد فلا تعد من أصول الدين، وإنما اعتبارنا بأصول الدين»[٣]. ويحدد الإمام الغزالي هذه الأصول بقوله: «وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان باللَّه، وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه فروع»[٤][٥]. وبناء على هذا التقسيم يتعاطون مع القطعي والظني، فلا يجيزون الاجتهاد في المسائل القطعية الثبوت سواء أكانت من أصول العقيدة أم فروعها، وهم بهذا يتفقون مع جمهور علماء العقائد، إنما يختلفون معهم في المسائل العقائدية الظنية الثبوت، فلا يقولون بقول الجمهور الذي يجيز الاجتهاد فيها مطلقاً، بل يفرقون بين الأصول والفروع فيها، فيمنعون الاجتهاد في المسائل العقائدية الظنية الثبوت إن كانت من أصول العقيدة، ويقصرون جواز الاجتهاد في العقائد على المسائل العقائدية الظنية الثبوت متى كانت من فروع العقيدة فقط. وفي هذا يقول الإمام الجويني (ت٤٧٨هـ): «فإذا عرفت ما هو الأصل[٦]، فلا تَقُل فيما هذا سبيلُه: إنَّ كل مجتهد مصيب، بل المصيب فيها واحد، ومن عداه جاهل مخطئ»[٧]. ومن هذا يُفهم بطبيعة الحال ويستخلص أن ما يجوز فيه الاختلاف عندهم من المسائل العقائدية ما كان من فروع العقيدة ودليله ظنياً.

ولم يخالِف في هذا ممن قَسَّمَ العقائد إلى أصول وفروع إلا مجموعة ضئيلة

---

(١) العقليات هي المسائل الثابتة بالعقل كوجود الخالق وافتقار الكون إليه، والمقصود بقوله: (أم لم تستند إليها) هو المسائل التي تثبت بالسمع أي بالنص، مثل كونه سبحانه وتعالى متكلماً، وجواز رؤيته سبحانه يوم القيامة. . . . وهكذا.

(٢) الجويني. كتاب الاجتهاد. ص٢٥.

(٣) نفس المصدر. ص٢٥ ـ ٢٦.

(٤) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. ص٧٣.

(٥) مسألة تقسيم العقائد إلى أصول وفروع نالت اعتراضاً كبيراً من بعض العلماء، لأن هذا التفريق ـ كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «ليس له أصل، لا عن الصحابة، ولا عن التابعين لهم بإحسان، ولا عن أئمة الإسلام ـ ومقصوده أئمة العصور الأولى ـ. وإنما هو مأخوذ من المعتزلة وأمثالهم من أهل البدع، وعنهم تلقاه من ذكره الفقهاء في كتبهم». انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية. ص٦٦ ـ ٦٧. هذا ولا مجال لمناقشة الرأيين هنا كيلا نخرج بالبحث عن موضوعه إلى ما يطول خارجه.

(٦) يقصد أصول العقائد.

(٧) الجويني. كتاب الاجتهاد. ص٢٦.

من المعتزلة على رأسهم الإمام عبيد اللّه بن الحسن العنبري (ت١٦٨هـ) إذ ذهبوا إلى أن كل مجتهد مصيب سواء أكان ذلك في الأصول أم الفروع[1]. وهو رأي ليس بمقبول عند علماء الأمة وبالتالي لا يتوقف عليه شيء من ناحية جواز الاختلاف وعدمه.

(١) أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب المعتزلي. كتاب المعتمد في أصول الفقه. تهذيب وتحقيق محمد حميد اللّه وآخرين. دمشق. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م. ج٢ ص٩٨٨. وانظر في هذا المعنى: الجويني. كتاب الاجتهاد. ص٢٦.

أثر تحديد تعريفات المفاهيم والمصطلحات المختلف فيها في تضييق الخلاف

تمهيد في دور المصطلحات وأهمية المحافظة عليها :

إن من مُسلَّمات قواعد علم المنطق أن (الحكم على الشيء فرع عن تصوره)، وبيانه أن الحكم على الأمور ينقسم إلى تصور وتصديق، فلا بد للتصديق بأمر ما على الحالة التي هو عليها والحكم عليه بها، لا بد مسبقاً من تصور لمفردات القضايا التي تتركب منها صورة التصديق والوقوف على تعريفاتها ابتداء(١)، فللحكم مثلاً على الأرض بأنها كروية الشكل وتصديق ذلك، لا بد من تصور ماهية الشكل الكروي وكيفيته قبلاً، مما يُكوّنُ معرفة حقيقية به، ثم الوقوف على المواصفات المعروفة عن الأرض، ثم بعد ذلك يكون الحكم بكرويتها أو لا، بناء على تَرَكُّبِ قضيتين أو أكثر فتعطيان النتيجة. وعملية التصور والتصديق هذه للحكم على الأشياء نمارسها ليل نهار وطوال حياتنا، دون الالتفات ـ إلا ما ندر ـ إلى تفاصيل آلياتها.

هذا ولكي يُعرف أي أمر على حقيقته، وبشكل واضح لا لبس فيه، لا بد أن يكون تعريفُه منضبطاً بشكل لا يَعْدُوه ليشمل غيره معه، وهذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يكون قاصراً عن تبيانه على ما هو عليه؛ وإلا لم يعد تعريفاً أو مصطلحاً منضبطاً أو واضحاً. ولذلك كان من معاني (تعريفُ الشيء) أي (حَدُّهُ)(٢)، أي ما يبين مقداره بالضبط، دون زيادة أو نقصان.

---

(١) انظر في هذا المعنى: عضد الدين الإيجي. المواقف في علم الكلام. ص٩ وما بعدها. والجلال، الحسن بن أحمد. شرح التهذيب للإمام سعد الدين التفتازاني في علم المنطق. بيروت. دار المسيرة. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م. ص١٨.

(٢) والحد هو القول الدال على ماهية الشيء، وقالوا فيه أيضاً: هو قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز. الجرجاني، الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الحنفي. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. ط٣. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ص٨٣. فما به الاشتراك هو الصفات المشتركة لما ينضوي تحت الحد. وما به الامتياز هو ما يتميز وتختلف به عن غيرها مما لا يدخل في إطاره ولا يدخل معه غيره.

ولذلك كان لا بد لبيان المراد من المصطلحات والمفاهيم من الوقوف على تعريفاتها وحدودها، فمتى لم يكن للمصطلح تعريف يبينه، فكيف نقف على المراد منه؟

وضمن هذا الإطار اهتم علماء المسلمين ـ والذين جُل همهم إيضاح مكنونات الشريعة ومفاهيمها والتعريف بها ـ في هذا الشأن بأمرين:

١ ـ تحديد المصطلحات التي جاءت بها نصوص الشريعة، أو إيجاد المصطلحات للعلوم ولتفريعاتها التي لم ترد في النصوص.

٢ ـ الوقوف على تعريفات المصطلحات الواردة في النصوص، أو وضع تعاريف وحدود للمصطلحات التي لم ترد في النصوص، وضبطها.

وقد دفعهم إلى ذلك أمور عدة منها:

١ ـ كي لا تكون الشريعة بغير مصطلحات مبينة الحدود لنقف من خلالها على معالم الشريعة وأوامرها ونواهيها.

٢ ـ كي لا تكون الألفاظ والمصطلحات نسبية غير محررة، يستخدمها كل فريق كما يحلو له، بناء على ما تدفعه إليه قناعاته الخاصة، أو رغباته، أو حتى أهواءه. وذلك كما حصل لأهل السنة في التاريخ مثلاً، حيث وَصَفَهُم المُعَطِّلَةُ بأنهم أهل التشبيه، فيما أَطلق عليهم المشبهةُ وَصْفَ المعطلة، وهم لا على هذا أو على ذاك.

٣ ـ كي لا تكون المصطلحات ـ وخاصة ذات المدلولات الشرعية ـ عرضة لتعريفاتٍ حادثة أو طارئة أو مبتدَعة لقوم متأخرين أو فرقة من أهل الأهواء[1]، فيؤدي ذلك

---

(١) فائدة: مما يبرز أهمية الألفاظ الشرعية والمصطلحات الإسلامية ـ وضرورة المحافظة عليها ـ أنها أصبحت أدوات في الصراع الفكري، إذ أن مما يهتم به أعداء أي فكرة أو مبدأ في صراعهم معها هو تحريف مصطلحاتها العلمية ومدلولاتها الفكرية، وذلك لزعزعة مفاهيم أصحابها، ويقوم عملهم هذا على محورين أساسيين:

١ ـ جلب الألفاظ والمصطلحات الفاسدة لتنفير الناس بجرسها اللفظي ـ ناهيك عن معناها ـ من الفكرة التي يعادونها، أو مما يتضمنه الحق. وقد حورب الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام بذلك، فقد وصموهم بالكذب أو الجنون أو السفاهة أو الضلالة أو اختلاق قصص الغابرين... إلخ. ويوصف المسلمون اليوم بالرجعية أو الظلامية...

٢ ـ اتخاذ بعض المصطلحات السليمة والصالحة، وجعلها أعلاماً على ما ينفر منه أصحاب الفكرة المعادية ليسهل دخول العقائد والأفكار المخالفة عليهم دون حصول النفرة والكراهية منها، فيتسللون بذلك إلى أفكارهم، وإلى قلوبهم، بل وإلى مسلماتهم أحياناً.

ومن أمثلة ذلك إطلاق تسمية المحمديين على المسلمين، وهو وصف سائغ للوهلة الأولى طالما أن المسلمين هم تابعون للنبي المصطفى محمد ﷺ، وذلك تمهيداً لنزع صفة المسلمين بمعنى المستسلمين للَّه تعالى المنقادين لأوامره، ولزرع فكرة إلحاقهم بمحمد ﷺ دون اللَّه سبحانه =

إلى الزيغ والضلال، حيث يمكن أن تصير هذه المدلولات عرضة للتغير تبعاً لأهواء أو آراء هؤلاء وفي ذلك تضييعٌ لبعض معالم هذا الدين.

إن لتحديد تعريفات المصطلحات والمفاهيم بشكل منضبط اعتباراً مهماً عند وقوع الاختلاف بين أهل العلم. ذلك أن المعرفة بماهيات الأمور ووعي مفاهيمها والعلم بحقائقها وبتعريفاتها وبحدودها تُعتبر مدخلاً أساسياً لتضييق شقة الخلاف. فكم من موضع اشتد فيه الخلاف ودار فيه السجال العلمي واحتد فيه النزاع حول مصطلح ما أو مفهوم معين، ولو أنه تم تحديد تعريفه بدقة من البداية لأمكن للمختلفين أن ينهوا الخلاف من حيث بدأ، أو أمكن أن يلتقوا عند حد وسط أحياناً، بل وكم تبين في العديد من الخلافيات أن الخلاف بين المتنازعين كان لفظياً فقط!! وقديماً قيل ـ وهو قول منسوب إلى سقراط الفيلسوف اليوناني ـ: (إذا عُرف موضوع النزاع بَطُلَ كل نزاع)، وهذا ليس بالضرورة أن يكون على إطلاقه، لكنه كثير الحصول. ولذلك كان لا بد من فهم المعاني والمفاهيم المرادة في مواضع الاختلاف حتى يحسُن الحكم على القضية.

ولنأخذ أمثلة على ذلك فيما يتعلق بأسس الإيمان ونواقضه كمصطلحات: الإيمان ـ الكفر ـ النفاق، ولندرسها في ضوء هذا الأصل.

فالإيمان عندما يطلق في نصوص القرآن والسنة قد يكون بمعناه الحقيقي، أي مطلق الإيمان، أو حقيقة الإيمان. ومخالفته تكون كفراً. وهذا معروف وواضح. لكنه قد يأتي أيضاً بمعنى كمال الإيمان. وانتفاء كماله لا يعني الوقوع في الكفر. وهذا ما

= وتعالى في عقول البسطاء، أي أنهم أتباع فكرة محمدية لا عقيدة ربانية، فيقع في شَرَكِهم بعض المغفلين. ومن أمثلته أيضاً في الصراع الفكري في الحياة المعاصرة أن فكرة فصل الدين عن الحياة العامة قد ألبست لبوس العلم، فصارت تسمى العلمانية، ونسبت إليه ليسهل انخداع البعض فيها.

ومن ذلك أيضاً وصف الدعاة المتمسكين بالهدي القرآني والنبوي بالأصولية بدلاً من الإسلامية لتسهيل مهمة إيجاد الشرخ بينهم وبين عامة الناس. لأنهم لو وُصِفوا بالإسلامية فستتحرك عواطف الكثير من عامة المسلمين للتعاطف معهم. هذا ومما يشهد له الواقع والتاريخ أن هناك علاقة دائمة بين واقع الأمة وبين اهتمامها بالألفاظ الشرعية والمصطلحات العلمية الإسلامية، فحيث كانت الأمة الإسلامية عزيزة مهابة الجانب، كانت الألفاظ الشرعية هي السائدة، وإليها المرد عند الاختلاف، وحيث كانت الأمة واقعة تحت سلطان أعدائها مقهورة مغلوبة، تجد الألفاظ الشرعية منبوذة مهجورة، ومصطلحات الآخرين تُتلقف، ويتهافت عليها المسلمون، ويعدون التلفظ بها والأخذ بما تعنيه عين التقدم والتحضر. ولو نظرت في التاريخ الإسلامي لوجدت الألفاظ الشرعية تصيبها الغربة حيث كانت غربة الدين، ولا تكاد تجد على مر العصور مثل غربة الحقائق والألفاظ الشرعية في هذا العصر. انظر: اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٥١ ـ ٥٣ بتصرف. وأبو زيد، بكر بن عبد اللّٰه. المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة، دراسة ونقد. الرياض. دار الهلال. ط١. ١٤٠٥هـ. ص٧٣ ـ ٩٠ باختصار.

ينبغي أن يُتنبه إليه، ومن ذلك قوله ﷺ: «**واللَّه لا يؤمن، واللَّه لا يؤمن، واللَّه لا يؤمن من لا يأمن جارهُ بوائقَه**»[١]، وقوله ﷺ أيضاً: «**ما آمن بي من بات شبعاناً وجاره جائع إلى جنبه، وهو يعلم به**»[٢]، فليس المنفي هنا هو أصل الإيمان، بل كماله. إذ لو كان المنفي هو أصله لكان من وقع في ذلك مرتداً، ولوجبت إقامة الحد عليه، لكن ذلك لم يؤثر أبداً، فدَلَّ على أن المنفي هو كمال الإيمان.

ومصطلح الكفر، منه ما هو كفر أكبر، ومنه ما هو كفر أصغر. ومن الكفر الأكبر كفر الملاحدة الذين ينكرون وجود الباري سبحانه، أو كفر الذين يجحدون نبوة الرسل أو ينكرون صحة نزول القرآن من عند اللَّه... إلخ. ومنه أيضاً كفر الردة. قال تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا * أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا**﴾ [النساء: ١٥٠، ١٥١].

أما الكفر الأصغر والذي قيل فيه هو كفر دون كفر، فهو الذي تُسَمَّى به المعاصي أحياناً، وهي تسمية مجازية، على معنى أنه قد يفضي إلى الكفر ويَؤول إليه، كما قيل: المعاصي بريد الكفر، أو أنه شبيه بأعمال الكفار، أو أن المراد: كفران النعمة[٣]. فمن أمثلته قوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[٤] وقوله أيضاً ﷺ: «**ليس من ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر...**»[٥].

ومصطلح النفاق منه ما هو أكبر، وهو نفاق العقيدة، ومنه ما هو أصغر، وهو نفاق العمل. فنفاق العقيدة هو إظهار الإيمان باللسان وبعض الأفعال، وإبطان الكفر

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب إثم من لم يأمن جاره بوائقه (٢٩)، حديث رقم (٦٠١٦). ومسلم في صحيحه بنحوه. كتاب الإيمان (١)، باب تحريم إيذاء الجار (١٨)، حديث رقم (٧٣ ـ ٤٦).

(٢) رواه الديلمي في مسند الفردوس. ج٣ ص٤٠٠. حديث رقم (٥٢٢٠). وقال في مجمع الزوائد. ج٨ ص١٦٧: هذا حديث حسن.

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٢٨.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الإيمان (٢)، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر (٣٦)، حديث رقم (٤٨). وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب قول النبي ﷺ: «**سباب المسلم**...» (٢٨)، حديث رقم (١١٦ ـ ٦٤). وابن ماجه في سننه. كتاب الفتن (٣٦)، باب سباب المسلم فسوق (٤). حديث رقم (٣٩٣٩).

(٥) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المناقب (٦١)، باب (٥)، حديث رقم (٣٥٠٨). وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم (٢٧)، حديث رقم (١١٢ ـ ٦١). وأحمد في مسنده. ج١ ص٣١٨.

باللّٰه أو برسوله. وهم المقصودون بقوله سبحانه: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ۞ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨، ٩]. وقد توعدهم سبحانه بأشد الوعيد فقال: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥].

وأما نفاق العمل فهو أن تكون للمرء أفعال المنافقين وأخلاقهم، وأن يشبههم في أعمالهم وسلوكهم، ولكنه مصدق بقلبه باللّٰه وبرسوله وبالدار الآخرة وبقية أركان الإيمان[١] وهذا هو الذي جاءت في مثله الأحاديث كقوله ﷺ: «**أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر**»[٢].

هذا ويلاحَظ هنا أن المصطلحات المذكورة تتعرض لأحوال الناس وأقسامهم الثلاثة في علاقتهم مع اللّٰه تبارك وتعالى، وبالتالي مع دينه، والتي هي من بديهيات معرفة الحكم على تقلب أحوال الإنسان بين الإسلام ونقيضه، (فالمرء يكون إما على إيمان أو كفر أو نفاق، ولا رابع غير ذلك)، ومع ذلك فإن كل مصطلح منها يدور حول أكثر من حد وتعريف.

ومن هنا تبرز أهمية تحديد معنى وتعريف المصطلح لسد أو لتقريب فجوة الاختلاف بين الأفرقاء، وللحكم بالتخطئة أو التصويب على المسار الذي تذهب إليه أي مسألة تكون مدار بحث ونقاش. فعندما يكون مثلاً متعَلَّق كلام أحد الفرقاء في موضوع الإيمان بنفي كماله عن شخص ما، وقد يحمله الآخر على نفي مطلق الإيمان، فبالتالي لا بد أنهما يختلفان في النتائج، في الحكم على فعل هذا الشخص أهو ردة أم معصية، وفي الحكم على كيفية العودة عن فعلته، بالاستغفار أم بالشهادتين... إلخ، والفارق بين أي منهما شاسع جداً، بل لا مجال للمقارنة بينهما. لكن بتحرير موضع النزاع يتبين المراد من استعمال مصطلح الإيمان في المسألة ويحسم الخلاف فيما يذهب إليه كل طرف من المختلفين.

وفي تاريخنا نجد العديد من الفرق التي وضعت لبعض المصطلحات التعريفات والمعاني التي تريدها أو التي فهمتها بطريقتها الخاصة، ثم انطلقت منها في التعامل مع مخالفيها، وكان لبعضها أثر كبير في فتن أَثَّرت على مجرى تاريخ الأمة. ألم يقع

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٣٠.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الإيمان (٢)، باب علامة المنافق (٢٤)، حديث رقم (٣٤). وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان خصال المنافق (٢٥)، حديث رقم (١٠٦ ـ ٥٨). وأحمد في المسند. ج٢ ص١٨٩.

الخوارج مثلاً في شَرَكِ ذلك عندما كفروا المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم؟! وذلك بناء على مفهومهم للحاكمية.

ومن هذا القبيل أيضاً ما كان من اتهام لبعض كبار علماء الأمة فيما ليس فيهم، ألم يُتهم أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) بالإرجاء، والشافعي (ت٢٠٤هـ) بالرفض، وابن حنبل (ت٢٤١هـ) بالتشبيه، والأشعري (ت٣٢٤هـ) بالتعطيل، والماتريدي[(١)] بالاعتزال،

(١) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، الشيخ الإمام علم الهدى. من أئمة علماء الكلام. نسبته إلى قريته التي ولد بها وتلفظ (ماتريد أو ماتريت). وهي من قرى سمرقند من بلاد ما وراء النهر (وهو نهر جيحون). هذا ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه من نسل الأنصار وأنه يعود في ذلك لأبي أيوب الأنصاري. لم يتطرق أغلب المؤرخين لذكر تاريخ ميلاده، لكنه بالتأكيد كان قبل سنة ٢٤٨هـ بسنوات لا تقل عن العشر أو أكثر، لأن من مشايخه الإمام محمد بن مقاتل الرازي الذي توفي في تلك السنة (أي ٢٤٨هـ)، فإن صح ذلك يكون الإمام الماتريدي قد عاش ما يقارب من المئة عام، لأن المؤرخين متفقون على أنه توفي سنة ٣٣٣هـ ودفن بسمرقند، ولم يخالف في هذا الاتفاق إلا طاش كبري زاده الذي ذكر أن وفاته قد تكون حصلت سنة ٣٣٦هـ لكنه أوردها بصيغة التضعيف. تتلمذ لدى أبي نصر العياضي وأبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني الآخذ عن أبي سليمان الجوزجاني الذي أخذ عن محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة، ومن شيوخه محمد بن مقاتل الرازي ـ كما ذكرنا ـ قاضي الري. ومن تلاميذه أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي والإمام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي والإمام أبو الليث البخاري والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني وغيرهم... هو مؤسس المذهب الماتريدي في علم التوحيد، إذ قبله كانت مصنفات الحنفية في العقائد في بلاد ما وراء النهر بمثابة البيان لما يجب أن يعتمده المسلم. لكن ذلك تحول مع الإمام أبي منصور إلى علم متكامل حيث حقق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية، فكان بذلك متكلم مدرسة أبي حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر، ثم انتشر مذهبه فيما بعد خارج حدود تلك الأقطار، كان صنو الإمام الأشعري في عصره، كل منهما كان يبين آراء أهل السنة والجماعة العقائدية، وإن كان الكثيرون قد أبرزوا الإمام الأشعري وأغمطوا الماتريدي حقه، لكن هذا لا يغير من الحقيقة شيئاً. بل إن بعض المتأخرين من غلاة الأشعرية ينسبه إلى الاعتزال، وهو رحمه اللّٰه أبعد ما يكون عنه، خاصة وأنه عمل بجد على محاربة فكر أهل الاعتزال كي لا يتغلغل في بلاد ما وراء النهر، وتعقبه وخاصة تعقب شيخ الاعتزال في وقته الكعبي. ولئن كان اختلافه مع الأشاعرة في بعض المسائل سبباً في عد غلاتهم له أقرب إلى أن يكون في صف المعتزلة، فذلك يبقى مشكلة فهمهم لآرائه، لا مشكلة مضمون آرائه. له مصنفات عديدة من أهمها (كتاب التوحيد) الذي يعتبر من أهم الكتب العقائدية لدى الماتريدية، و(بيان وَهْمِ المعتزلة) و(رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي المعتزلي) و(رد أوائل الأدلة للكعبي) و(رد وَعيد الفساق للكعبي) و(الرد على أصول القرامطة) و(رد كتاب الإمامة لبعض الروافض) و(مآخذ الشرائع) في أصول الفقه وفيه إشارات جلية لوقوفه على فقه المقاصد، وكتاب (تأويلات أهل السنة، ويسمى أيضاً التأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد) وهو في تفسير الآيات القرآنية وخاصة التي تطرقت إلى المواضيع العقائدية. هذا وينسب =

والغزالي (ت٥٠٥هـ) بالزندقة، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) بالتجسيم... وغيرهم كثير من أعلام الأمة وعلمائها. وهم براء من كل ذلك. ولكنها مصطلحات أسقطها من ألصقها بهم على تعريفاتٍ غير التي وُضِعت لها أصلاً، فضلوا وأضلوا حيث توهموا وقوعهم بتلك الصفات، وما هو ذاك.

نماذج على أهمية تحديد المصطلحات في ميدان العلوم الإسلامية وميدان العمل الإسلامي في تضييق شقة الخلاف:

هذا ويوجد في العلوم الإسلامية العديد من النماذج التي لتحديد تعريفات مفاهيمها ومصطلحاتها أثر بَيِّنٌ في تضييق الخلاف، بل وإزالته أحياناً، وسنعرض لبعض الأمثلة.

ففي العقائد مثلاً يَتوهم بعضُ المنتسبين لمدرسة الخلف من مفهومِ العلو والفوقية الذي يثبته أصحاب مدرسة السلف للَّه تعالى أنهم يثبتون له سبحانه التحيزَ في جهةٍ ماديةٍ حاصرةٍ له عز وجل، ولهذا يسارع من لا يقف على حقيقة رأيهم باتهامهم بالقول بالتجسيم، لأن القول بالجهة يستلزم الحد والجسمية(١).

وننقل هنا توضيح بعض أئمة السلف لمفهومهم لصفتي العلو والفوقية، والذي يفيد غير ما تصوره بعض الخلف من إثباتها، إذ يقول الإمام الواسطي(٢): «إن اللَّه عز

= إليه خطأ كتاب (شرح الفقه الأكبر) وكتاب (العقيدة الماتريدية) لكنهما ليسا له على التحقيق. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٧ ص١٩. ومقدمة كتاب التوحيد للمترجم له. حققه وقدم له الدكتور فتح اللَّه خليف. الإسكندرية. دار الجامعات المصرية. لا ت. ص١ ـ ٨ من مقدمة الكتاب.

(١) انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٣١.

(٢) هو الإمام عماد الدين أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمٰن الواسطي البغدادي ثم الدمشقي، الفقيه العابد، ابن شيخ الحزامين، وهي طائفة معتدلة من الأحمدية الرفاعية. ولد سنة ٦٥٧هـ بواسط، ثم رحل إلى بغداد، وحج وأقام بعد ذلك بالقاهرة ثم دمشق. كان مشهوراً بالزهد وكثرة العبادة، معمور الأوقات بالأوراد والذكر والإفادة والتصنيف. وكانت له منزلة كبيرة عند علماء العراق والشام كان شافعياً وخلال مدة إقامته في القاهرة خالط طوائف من المتصوفة فتصوف، ولما قدم دمشق تتلمذ لابن تيمية، وانتقل إلى مذهب ابن حنبل. كان يتقوت من النسخ ولا يكتب إلا مقدار ما يحتاج إليه، وكان خطه حسناً جداً. قال عنه الإمام الذهبي: هو شيخنا القدوة. وقال فيه شيخ الإسلام ابن تيمية: هو جنيد وقته. تشبيهاً له بالإمام الجنيد العالم العابد الكبير. له مؤلفات قيمة في الفقه حيث ألف في الفقه الشافعي ثم اختصر (الكافي) في الفقه الحنبلي لابن قدامة المقدسي، واختصر السيرة النبوية لابن هشام. ذاع أمره بالدعوة إلى اللَّه واقتفاء السنة واتباع الآثار، والرد على المبتدعة. من مصنفاته (مفتاح طريق الأولياء وأهل الزهد من العلماء) و(اختصار دلائل النبوة) و(شرح منازل السائرين). توفي بدمشق سنة ٧١١هـ. انظر ترجمته في مقدمة كتابه النصيحة في =

وجل كان ولا مكان ولا عرش ولا ماء ولا فضاء ولا هواء ولا خلاء ولا ملاء. وإن كان منفرداً في قدمه وأزليته، متوحداً في فردانيته، سبحانه وتعالى في تلك الفردانية، لا يوصف بأنه فوق كذا، إذ لا شيء غيره، وهو سابق التحت والفوق اللذين هما جهتا العالم، وهما لازمان له، والرب تعالى في تلك الفردانية منزَّه عن لزوم الحوادث.

فلما اقتضت الإرادةُ المقدسةُ بخَلق الأكوان المحدثَةِ، المخلوقةِ المحدودةِ ذوات الجهات، اقتضت الإرادةُ أن يكون الكون له جهات من العلو والسُّفْل، وهو سبحانه منزَّه عن صفات الحدوث، فكَوَّن الأكوان، وجعل لها جهتي العلو والسفل.

واقتضت الحكمة الإلٰهية أن يكون الكون من جهة التحت لكونه مربوباً مخلوقاً، واقتضت العظمة الربانية، أن يكون هو فوق الكون، باعتبار الكون المُحْدَثِ لا باعتبار فردانيته، إذ لا فوق فيها ولا تحت، والرب سبحانه وتعالى كما كان في قِدَمه وأزليته وفردانيته لم يَحدُث له في ذاته ولا في صفاته ما لم يكن في قِدَمه وأزليته، فهو الآن كما كان.

لكن لما أَحْدَثَ المربوبَ المخلوقَ ذا الجهات والحدود، والخلاء والملاء، والفوقية والتحتية، كان مقتضى حكم العظمة للربوبية أن يكون فوق مُلْكِهِ، وأن تكون المملكة تحته باعتبار الحدوث من الكون، لا باعتبار القِدَم من المكوِّن، فإذا أشير إليه بشيء يستحيل أن يشار إليه للجهة التحتية، أو من جهة اليمَنة أو اليسرة، بل لا يليق أن يشار إليه إلا من جهة العلو والفوقية. ثم الإشارة هي بحسب الكون وحدوثه وأسفله. فالإشارة تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة، وتقع على عظمة الرب كما يليق به، لا كما يقع على الحقيقة المعقولة عندنا في أعلى جزء من الكون، فإنها إشارة إلى جسم، وتلك إشارة إلى إثبات.

إذا عُلِمَ ذلك فالاستواء صفة له كانت في قِدَمِه، لكن لم يَظْهَرْ حُكْمُها إلا عند خلق العرش، كما أن الحساب صفة قديمة له لا يظهر حكمها إلا في الآخرة، وكذلك التجلي في الآخرة لا يظهر حكمه إلا في محله.

فإذا عُلِمَ ذلك، فالأمر الذي يهرب المتأوِّلون منه، حيث أوّلُوا الفوقيةَ بفوقية المرتبة والاستواءَ بالاستيلاء، فنحن أشد الناس هرباً من ذلك، وتنزيهاً للباري سبحانه وتعالى عن الحد الذي يحصره، فلا يُحد بحد يحصره، بل بحد تتميز به عَظَمَةُ ذاته عن مخلوقاته، والإشارة إلى الجهة إنما هو بحسب الكون وأسفله، إذ لا يمكن الإشارة إليه إلا هكذا.

= صفات الرب جل وعلا. تحقيق وتعليق زهير الشاويش. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٨٦ ـ ٨٧.

وهو في قِدَمه سبحانه منزه عن صفات الحدوث، وليس في القدم فوقية ولا تحتية، وأن من هو محصور في التحت لا يمكنه معرفة بارئه إلا من فوقه، فتقع الإشارة إلى العرش حقيقةً إشارة معقولة، وتنتهي الجهات عند العرش، ويبقى ما وراءه لا يدركه العقلُ ولا يَكفيه الوهمُ، فتقع الإشارة عليه كما يليق به مجمَلاً مُثْبَتاً، لا مكَيَّفاً ولا مُمَثَّلاً»(١).

فبهذا التوضيح يتبين أن المثبتين لصفتي العلو والفوقية، كانوا أشد الناس هرباً من مسألة الحد المكاني للَّه سبحانه، وبالتالي من مسألة التجسيم(٢). والمتبصر فيما نُقِل يدرك أنهم لم يقعوا فيما توهمه بعضُ الخلف من تفسير لمقولة الإثبات بأنها عين التجسيم. وبالتالي كان التجسيم شيئاً وتفسير السلف لإثبات صفتي العلو والفوقية شيئاً آخر مغايراً. فلا داعي لاتهام السلف بالتجسيم إطلاقاً.

وأما في أصول الفقه فنقف عند الاستحسان الذي هو أحد مصادر التشريع عند الحنفية والمالكية والحنابلة(٣). إذ تحمل بعض كتب الشافعية على هذا المصدر أيما حمل، وذلك لِما بينه الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) من أن الاستحسان باطل(٤)، وأن الاستحسان تلذذ...،(٥) ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين، لجاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب، وأن يخرج كُلُّ أحدٍ لنفسه شرعاً...، ذلك لأن الاستحسان كما يرى الشافعيةُ أساسه العقل، وفيه يستوي العالم وغيره، فلو جاز لأحد الاستحسان لجاز لكل إنسان أن يشرع لنفسه شرعاً جديداً(٦). وأنه لو كان الاستحسان جائزاً من المجتهد وهو لا يعتمد على نص ولا حَمْلٍ على نص بل يعتمد على العقل وحده، لكان يجوز الاستحسان ممن ليس عنده علم الكتاب والسنة، لأن العقل متوافر أيضاً عند غير العلماء بالكتاب والسنة، بل ربما كان منهم من له عقل يفوق عقول هؤلاء وله إبانة خير من إبانتهم(٧).

---

(١) الواسطي، الشيخ أحمد بن إبراهيم. النصيحة في صفات الرب جل وعلا. ص٣٤ ـ ٣٧.

(٢) اللَّهم إلا الغلاة الذين يقولون بأن الباري سبحانه موجود داخل السماء الدنيا وينزل إليها نزولاً وانتقالاً بجسمه، أو أنه استوى بمعنى قعد وجلس... إلخ من مظاهر التجسيم، فهؤلاء لا نعنيهم بالسلف.

(٣) انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٧٤٨.

(٤) الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. كتاب الأم. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٧ ص٢٩٨. كما نُقِل عنه (رحمه اللَّه) عبارته المشهورة التي تتناقلها بعض كتب الأصول «من استحسن فقد شرَّعَ».

(٥) الشافعي. الرسالة. ص٥٠٧.

(٦) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٧٤٩.

(٧) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٧١ ـ ٢٧٢.

لكن الاستحسان كما تُعَرفه الحنفيةُ وغيرهم هو شيء مغاير لما قصده الشافعية، فهو عندهم أن يَعْدِلَ الإنسانُ عن أن يَحكم في المسألة بمثل ما حَكم به في نظائرها إلى خلافِهِ لوجهٍ أقوى يقتضي العدولَ عن الأولَ[١]، وفَصَّله بعضُهم بقوله: «هو الدليل الذي يكون معارضاً للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، وأن العمل به هو الواجب»[٢]، وهو ما عبروا عنه بأنه كل ما خالف أصله بدليل. ويكون على شكلين:

١ ـ ترجيح قياس خفي على قياس جلي بناء على دليل.

٢ ـ استثناء مسألة جزئية من أصل كلي أو قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك[٣].

وهذا الاستثناء يكون إما بالنص أو بالإجماع أو بالضرورة أو بالعرف، وزاد المالكية أو بالمصلحة المرسلة[٤]، وهذه كلها أدلة شرعية معتبرة. فيكون الاستحسان عندهم بذلك قائماً على الدليل الشرعي المعتبر ليس إلا.

فلا شك أن ما كان استحساناً بالعقل بغير دليل، بل ومخالفة للدليل، هو أمر غير مقبول شرعاً ـ وهو ما اعترضت عليه الشافعية ـ لأنه تشريع بالهوى والباطل. لكن لا علاقة لهذا بالاستحسان الذي يكون بناء على الدليل الأقوى ـ وهو الذي أخذت به الحنفية والمالكية ومن وافقهم ـ.

فهما وإن اشتركا في الاصطلاح (أي الاستحسان) من الناحية اللفظية، لكنهما على طرفي نقيض من جهة تعريفه، ومن هنا يتضح أن لا طائل ولا جدوى من إطالة النقاش حول مشروعية الاستحسان أو عدم مشروعيته، بناء على تعريف كل فريق له. وهذا هو عين المقصود بقولنا إن تحديد تعريفات المفاهيم والمصطلحات والاطلاع عليها يسهم أحياناً كثيرة في تضييق شقة الخلاف، بل قد يزيله أحياناً أخرى.

وفي الفقه يُتّهم الحنفيةُ بتحليل النبيذ، فتقوم لذلك قيامة البعض بظنهم أن أصحاب المذهب الحنفي يناقضون صريح القرآن وما اتفق المسلمون على حرمته بإباحتهم لبعض أنواع الخمر، لكن المسألة غير ذلك إطلاقاً، وما قصده الأحناف ليس

---

(١) انظر في هذا المعنى: النسفي. كشف الأسرار. ج٢ ص٢٩١ وما بعدها.

(٢) السرخسي. أصول السرخسي. ج٢ ص٢٠٠.

(٣) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي، ج٢ ص٧٣٩.

(٤) انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٦٢ ـ ٢٧٢. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي، ج٢ ص٧٤٣ ـ ٧٤٧.

هو الخمر بعينه أو أحد أنواع الخمر، ولئن غلب في العصور اللاحقة لفتاوى أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) وصاحبيه استعمالُ كلمة النبيذ على أنها أحد أنواع الخمرة حتى باتت في عصرنا لا تستعمل إلا بهذا المعنى، فإنها كانت تستعمل في عصرهم وعصر أسلافهم على وجه آخر وهو ما يكون من نبذ ـ أي ترك ـ الزبيب أو التمر في الماء لعدة أيام ـ وليس لفترات طويلة قد تصل إلى السنين ـ، وذلك حتى تُستخرج حلاوته في الماء ثم بعد ذلك يُشرب، لذلك يروى عن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) قوله: «إن كل نبيذ يفسد عند إبانه فهو نبيذ ولا بأس به، وكل نبيذ يزداد جوره على طول الترك فلا خير فيه». وهو أراد بذلك النيء من ماء الزبيب أو التمر، إذ أنه ما دام حلواً ولم يصر معتقاً فهو بحيث يفسد عند إبانه ـ أي كشفه ـ فلا بأس بشربه[1]، ولا عبرة بعدها بما قد توسع به البعض أو تساهلوا فيما وراء ذلك، فظاهر كلام المذهب لا يدل على ما يذهبون إليه.

بهذا يتبين أن ما يبيحُه الحنفيةُ هو غير ما اتُّفِقَ على حُرمته عند كافة المسلمين، والاطلاعُ على تعريف الحنفية لما قصدوه باستعمالهم لهذه الكلمة هو الذي يبين أن لا خلافَ حقيقياً بين الحنفية وغيرهم في تحريم النبيذ المُسْكِر المعروف حالياً للقاصي والداني. لكنهم ـ أي الحنفية ـ يتكلمون عن شيء آخر.

وأما في العمل الإسلامي المعاصر، فيُصِرُّ البعض على تفسير مفهوم النُّصرة[2] على أنه مطالبة النبي ﷺ لوفود الحج بأن يناصروه على قومه ليتولى الحكم عليهم فيقيم فيهم دولة الخلافة التي تعمل على نشر وتثبيت الإسلام في قريش، والانطلاق به إلى سائر الأمصار. وأن النصرة لا تفهم إلا على هذا الوجه. وطالما أننا مكلفون باتباع سنة النبي الهادي ﷺ فلا بد أن نسير على طريقته في النصرة من هذا الوجه، لأنه الوجه الشرعي الوحيد.

وهذا في الحقيقة يعطل على العاملين للإسلام ما لا يخفى، فباللَّه كيف يستقيم أن يَنصرَ أحدٌ أهلَ الدين على عدوهم لإقامة حكم اللَّه في الأرض، وهم سواء في الاتفاق على إقصائه عن الوصول إلى سدة الحكم؟! في حين أن للنصرة معنى آخر، وهو أن يناصروا دعوته باعتناقها وحمل رسالتها وأعباء نشرها وتبليغها والدفاع عنها والذود عن حياضها. وهذا التفسير أدعى، لِما ورد أن طلبه ﷺ النصرة من أهل ثقيف عندما خرج إليهم ومن أهل يثرب عندما وفدوا للحج كان بدعوته لهم أن

---

(١) انظر في هذا: السرخسي، الإمام الأصولي الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٢٤ ص٨ وما بعدها.

(٢) وهي مطالبة النبي ﷺ للقبائل ووفود الحج بنصرته عندما كان يطوف على وفودهم يدعوهم للإيمان.

يقبلوا منه ما جاء به من عند اللّه[١]. خاصة وأنه ﷺ كان يبشر بالجنة من ينصره من القبائل في دعوته[٢]، فكيف يبشر بالجنة من ينصره وهو على شركه، و﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ ﴾ [النساء: ٤٨]؟

إن إصرارهم على تفسير النصرة ـ ومراحل الدعوة بناء عليه ـ بما ذهبوا إليه فقط، فيه إغلاق لعامة طرق الدعوة، وغالب أبواب عمل الخير في المجتمع الإسلامي قبل إقامة حكم اللّه. وفي هذا تضييق على الناس لما وَسَّعَهُ اللَّهُ عليهم، وإن استجلاء الأمر بالاطلاع على التعريف الآخر الذي يرجحه الدليل يضع الأمر في مكانه الصحيح، ويحسم خلافاً يجعلهم ذلك التفسير يصرون عليه.

إنها أمثلة على غاية الأهمية في أثرها بين المختلفين فيها، ففي مثال العقائد من لم يفهم الآخر يتهمه بالتجسيم والكفر، وفي مثال الأصول يتهمه بالتشريع بالهوى ـ وهذا أخطر ما يمكن أن يقع فيه المجتهد ـ كما ويلغي بذلك أحد مصادر التشريع في الإسلام في آن واحد. وفي مثال الفقه يتهمه بتحليل ما كان تحريمه معلوماً من الدين بالضرورة، وفي ميدان العمل الإسلامي يتهمه بمخالفة المنهج النبوي في طريقة الدعوة وإقامة دولة الإسلام، فينكر عليه عمله ويدعي حرمته، لأن الأهداف المشروعة لا تتحقق إلا بوسائل مشروعة.

فهل بعد ذلك من حاجة لمعرفة مدى وأهمية مسألة تحديد تعريفات المفاهيم والمصطلحات المختلف فيها، وإنزالها في مكانها، في تضييق شقة الخلاف بين المختلفين؟!

طريقة الوقوف على معاني المصطلحات الإسلامية:

المصطلحات الإسلامية مصدرها أحد اثنين. هي إما أن ترد في النصوص الشرعية من كتاب أو سنة، أو أن يتواضع عليها أهل العلم.

فما كان مصدره النص، فالعلم بمعناه يعود إلى أمرين:

١ ـ اللغة التي تكلم بها النص بحسب المعاني التي كانت مستعملة وقت نزول الوحي.

٢ ـ مقصود الشارع من الألفاظ: «فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يُعِينُ على أن نَفْقَهَ مراد اللّه ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني. فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام اللّه ورسوله

(١) انظر: البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. فقه السيرة النبوية. بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ـ دار الفكر. ط١٠. أعيد تصويرها سنة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م. ص١٥٠ وص١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) روى ابن سعد في طبقاته أنه ﷺ كان يوافي الحجاج كل موسم «يدعوهم إلى أن يمنعوه حتى يبلغ رسالات ربه ولهم الجنة». انظر: ابن سعد. الطبقات الكبرى. ج١ ص١٦٨.

على ما يَدَّعُون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك»[١].

هذا وإنَّ فَهْمَ مُراد الشارع بالألفاظ إنما يكون بمعرفة عادته في الخطاب، وذلك بجمع النصوص الواردة في نفس الأمر والنظر فيها مجتمعَةً لا بصورة انتقائية، إذ «ينبغي أن يَقصِد إذا ذُكر لفْظٌ من القرآن أو الحديث أن يَذْكُرَ نظائر ذلك اللفظ، ماذا عنى بها اللَّهُ ورسولُه، فيَعرف بذلك لغة القرآن أو الحديث. . . ولا يجوز أن يحمل كلامه ﷺ على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه ﷺ»[٢].

أما المصطلحات الشرعية التي استعملها العلماء والتي لم ترد في النصوص، فالمرجعية في تفسيرها إلى ما تواضع عليه أهل العلم والاختصاص في بيانه وتفسيره ـ تصريحاً أو تلميحاً وإشارة ـ، ولا بد من الالتزام به، فإن اختلفوا في تعريفه على أكثر من رأي فلا بد من الوقوف على مراد كل فريق في ذلك المصطلح، وذلك كيلا تكون تفسيرات المصطلحات استنسابية أو خاضعة للأهواء، أو للتفسير كيفما اتفق.

ومما يؤكد أهمية وضرورة، بل وإلزامية الرجوع إلى مقصود الشارع، أو تواضع أهل العلم في تفسير معاني المصطلحات ما بيانه:

١ ـ أنه من المتفق عليه عند الاختلاف سواء في الأحكام أم المعاني رد الأمر إلى اللَّه ورسوله، ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ. . .﴾ [النساء: ٥٩].

٢ ـ أنه لمعرفة معاني الألفاظ والمصطلحات لا بد من الرجوع إلى معيار أو أساس ثابت، إذ لو وُكلت القضية للرأي، فقد تصبح مسألة نسبية[٣].

٣ ـ إن أولى من يجب العودة إليه لفهم معاني كلامه ومصطلحاته ومراده منها، هو صاحب اللفظ نفسه، سواء أكان صاحبه النص القرآني أم النبوي، أم العلماء الذين تواضعوا عليه. وإلى ذلك يشير الإمام ابن أبي العز الحنفي (ت٧٩٢هـ) بقوله:

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٧ ص١١٦.

(٢) نفس المصدر. ج٧ ص١١٥. على أن من المصطلحات ما يكون اصطلاحاً عرفياً تواضع الناس على معنى خاص له، وقد يستعمل بحسب ذلك المعنى، ومثاله كلمة الدابة فهي في اللغة كل ما دب على الأرض، وعرفاً تطلق على بعض البهائم كالحمير والبغال. وإن منها ما يكون اصطلاحاً شرعياً، وهي المصطلحات التي وضعها الشارع للدلالة على معانٍ محددة، ومثاله الصلاة، فهي مصطلح شرعي لعبادة تبدأ بالنية والتكبير، وتختم بالتسليم، أما في اللغة فالصلاة هي الدعاء. ومعرفة مراد الشارع بالمصطلح سواء أكان على حقيقته الشرعية أم العرفية أم اللغوية هو بحسب تدرج ذكرها هنا، وأما صرفه عن إحداها إلى التي تليها فإنه يؤخذ من القرائن الدالة عليها بحسب ما بَيَّنَ أهل اللغة، وليس هنا مكان تفصيله.

(٣) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٥٦.

«إن دلالة اللفظ على المعنى هي بواسطة دلالته على ما عناه المتكلم وأراده . . . »[١] .

وبالخلاصة، فإن تحديد موضع النزاع أو بيان المفاهيم أو المصطلحات المختلف فيها، يكون له دور في العديد من المسائل في تقريب وجهات النظر أو حسم الاختلاف، أو رفعه إذا تبين أن مرجع الاختلاف بين كل فريق يعود إلى موضوع مضمونه غير مضمون الموضوع الآخر. ولمَّا كان في هذا ضبط لبعض المسائل الخلافيةً أو رفع لها من دائرة الاختلاف، فقد وجب إدراجه ضمن ضوابط التعامل مع الخلافيات.

(١) ابن أبي العز الحنفي. شرح العقيدة الطحاوية. ص١٠٥.

قراءة الخلافيات الظنية على ضوء القطعيات

الاحتكام إلى المسَلَّمات[١]، وعَرْضُ النظريات على البدهيات[٢]، وفهم المظنونات على ضوء القطعيات واليقينيات[٣]، منهجيةٌ ليست مَحَلَّ نظر أو مناقشة أو تشكيك، بل هي قاعدة من قواعد منطق الفكر الإنساني، لأنه بدون القطعيات والمسلمات والبدهيات وما يكون على شاكلتها تَضيعُ الثوابتُ التي ينطلق منها الإنسان في تفكيره، وتختل المعايير التي يَقيسُ عليها، فيصير في تِيهٍ وضياع، لأن لا مرجعية له، ولا حقائق عنده وثوابت، مما قد يحوله إلى الشك المطلق في كل ما يدور حوله[٤].

والمنهجية الإسلامية ما جاءت لتنقض قواعد التفكير الإنساني التي ينبغي أن تكون

---

(١) المسلَّمات جمع مُسَلَّمَة، وهي ما يَعترف به الخصم ويُقِرُّ به. أو هي البديهية التي لا تحتاج إلى دليل. وقالوا فيها أيضاً: المسلمات قضايا تسلم من الخصم، ويبنى عليها الكلام لدفعه، سواء كانت مسلمة بين الخصمين، أو بين أهل العلم. انظر: الجرجاني. كتاب التعريفات. ص٢١٣. وقلعه جي، الدكتور محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. بيروت. دار النفائس. ط١. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م. ص٣٩٨.

(٢) البدهي من التصديقات هو ما يكفي فيه تصور طرفيه (موضوعه ومحموله) في حصول تصديقه، فلا يتوقف على (وسط) يكون بينهما، وهو الدليل. أو هو كما قيل فيه ما يدركه العقل بلا تأمل. أما النظري فيتوقف على وسط أو دليل بينهما، أي ما يدركُهُ العقل بعد التأمل. ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. كتاب الرد على المنطقيين. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص٨٩ وما بعدها، باختصار. والباجوري، الشيخ إبراهيم. شرح جوهرة التوحيد. ص٥٣. وقلعه جي. الدكتور محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. ص٨٥.

(٣) الظنيات من الظن، وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، وقيل أيضاً: هو أحد طرفي الشك بصفة الرجحان. واليقينيات من اليقين، وهو الاعتقاد الجازم أو العلم الذي لا شك معه. انظر: الجرجاني. التعريفات. ص١٤٤ و٢٥٩. وقلعه جي، الدكتور محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. ص٢٦٧ و٤٨٤.

(٤) لأن التصديقات ـ التي تقوم عليها معلومات وأفكار الإنسان ـ منها ما هو بدهي ومنها ما هو نظري. ويمتنع أن تكون التصديقات كلها نظرية، لافتقار النظري إلى البدهي، ولأنه لا بد للنظري من البدهي قبلاً. انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. كتاب الرد على المنطقيين. ص٨٨ بتصرف.

موضع اتفاق بين العقول، بل إنها تجعل العقل البشري المجرد[١] وسيلة أساسية للوصول إلى الإيمان نفسه، والذي هو الأساس الأول الذي يقوم عليه كل الدين[٢]، لأن كل التشريعات يأتي دورها بعد الإيمان والتصديق والاعتقاد لا قبله.

---

(١) وهو بحسب تعريف واستعمال جمهور الناس له (قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة). وبحسب الحد الذي وضعه المتكلمون (علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين). انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد. معيار العلم (في المنطق). شرحه أحمد شمس الدين. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص٢٧٦ ـ ٢٧٧. فنتاج العقل المجرد يكون موضع اتفاق بين أصحاب العقول السليمة كلهم التي لم يخالطها الهوى أو الخطأ. بخلاف العقل الفردي لكل شخص بعينه، فإن مكتسباته أو منطلقاته قد لا تكون متجردة، لذلك كان تعريف العقل الفردي بأنه (معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تُستنبط بها المصالحُ والأعراضُ). انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. معيار العلم. ص٢٧٦. وهذه المعاني والمقدمات قد تتسلل إليها الأهواء أو الأخطاء. بناء عليه يكون العقل المجرد أو العقل العام مرجعية حاسمة وسليمة في المظنونات والقطعيات تحديداً وترجيحاً، أما العقل الفردي فليس بالضرورة أن يكون كذلك. مع ملاحظة هنا أننا باستعمال مصطلح العقل العام لا نقصد من قريب أو بعيد تقسيمات بعض الفلاسفة الذين قسموا العقل إلى ثمانية عقول وأولها هو التصورات والتصديقات الحاصلة بالفطرة، وهو غير ما يحصل للنفس بالاكتساب وذلك يسمى عندهم العلم. وهذا التقسيم هو مجرد تحكم، ومن أقسامه الأخرى العقل النظري والعملي والهيولاني والعقل بالمَلَكَةِ. . . إلخ.
وبعضهم قسمه إلى عشرة عقول وأولها العقل الأول مبدع كل ما سوى اللَّه سبحانه. فهذا كلام مردود أو محل نظر أولاً، ولا علاقة له بكلامنا إطلاقاً ـ ثانياً ـ. انظر في هذا: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. معيار العلم. ص٢٧٦. وابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. كتاب الرد على المنطقيين. ص١٩٦.

(٢) أغلب العلماء على عدم جواز التقليد في العقيدة وخاصة أصولها وما كان معلوماً منها بالضرورة ـ وإن صح الإيمان مع ذلك ـ وقد سبق بيان ذلك في الفصل الثالث من هذا الباب، وبالتالي لا بد أن تقوم العقيدة أصلاً على الاستدلال من قبل المكلفين القادرين على ذلك. وأول ما يُستدل عليه هو الإيمان باللَّه تعالى، وكل شيء يلحقه فهو تابع له لأن الأصل الأول في الإيمان هو الإيمان باللَّه تعالى.
والاستدلال من خلال العقل هو الطريقة التي نصل بها إلى الإيمان به سبحانه، وبدون ذلك لا يوجد استدلال علمي بيّن يقوم على الحجة والبرهان للوصول إلى الإيمان به سبحانه. يقول الإمام المحاسبي في تعريفه للعقل ودوره هذا: «العقل غريزة وضعها اللَّه سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، إنما عرفهم اللَّه سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم. فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرهم». المحاسبي، الإمام الحارث بن أسد. شرف العقل وماهيته، بيروت. دار الكتب العلمية ١٩٨٦م. ص١٧. ولذلك فقد عرض الكثير من أهل العلم في تصانيفهم العقائدية والكلامية لمقدمات في أهمية الحكم =

نعم قد تكون هناك مسلمات خاصة لأناس دون آخرين، ولأقوام أو أمم دون أخرى، وقد تؤدي هذه المسلمات إلى عقائد فاسدة، أو قد تكون هي بذاتها مسلمات باطلة وغير مقبولة في المنطق البشري والعقل المجرد، لكنها صارت عند البعض مسلمات بالتوارث أو باستدلالات خاطئة أو بأي سبيل آخر غير معتبر.

والعقل المجرد غير ملزَم بهذه المسلمات الخاصة، بل كل ما كان منها مخالفاً له فهو عنده مردود قطعاً. والمنهَجية الإسلامية بالتالي لا تنظر إلى كل المسلَّمات نظرة معتبرة أو نظرة واحدة، بل هي تميز بين ما كان خاصاً منها وما كان من المسلمات العامة للعقول المجردة[١]. وبالتالي فهي تميز بين ما صار مسلمات وهو في حقيقته باطل، وما كان بدهيات ومسلمات وقطعيات حقيقية مجردة. فلها من الأول موقع الرفض، أما المسلمات العقلية المجردة والبدهيات والقطعيات الحقة فإنها تنزل في المنهجية الإسلامية موضع القبول، بل تشكل جزءاً من المنطق الإسلامي في التفكير[٢]. فلا خلاف أنه عند التعارض بين الظن والقطع نحتكم إلى القطعي.

= العقلي كوسيلة للوصول إلى الإيمان، وبينوا دوره وأهميته في الدفاع عن العقائد الإسلامية وتثبيتها.

(١) ففي هذا يذكر ابن تيمية أن قضايا التحسين والتقبيح من أعظم اليقينيات، والمقصود هنا القضايا المشهورة من بني آدم كلهم، كالقول إن العدل حسن وجميل، وصاحبه يستحق المدح والكرامة، والظلم قبيح مذموم سيئ، وصاحبه يستحق الذم والإهانة... وإن دعوى المدعي أن هذه القضايا ليست من اليقينيات دعوى باطلة، بل هي من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل... فإذا ما تصور معنى الحسن والقبح علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فإنها ما اتفقت عليه الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة. انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. كتاب الرد على المنطقيين. ص٤٢٢ ـ ٤٢٤ باختصار. والمراد بالمشهورات في كلامه ما أطلقنا عليه صفة المسلمات في كلامنا. بناء عليه فما كان من المسلمات بين كافة الناس وموضع اتفاق بينهم بناء على ما اكتسبوه بالتجربة والحس والعقل لا بد أن يكون طبعاً من اليقينيات.

(٢) إن أهمية ودور القطعيات العلمية والبدهيات العقلية الضرورية في بنية التفكير الإسلامي تكمن كما ذكر قبلاً وما سيأتي لاحقاً في هذا الفصل من أن الإنسان يصل من خلالهما إلى الإيمان، وفي تبيان موضع قبولهما في المنهجية الإسلامية والمنطق الإسلامي يبين الإمام الغزالي أن العقل لا يَكْذِبُ، ولو أنه يكذب لعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عَرَفْنا الشرع. انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. رسالة قانون التأويل. ص١٨. ومراده بالعقل هنا طبعاً العقل المجرد في أحكامه القطعية وذلك بناء على علومه اليقينية، لأن ظنيات العقل لا مكان لها عند معارضة النقل، وليس المراد أيضاً بالعقل الرأي الخاص لأن مثل ذلك يؤدي إلى التشهي أو يؤدي إلى إبطال الشرع تبعاً للآراء الخاصة والأهواء القاتلة. ومثله أيضاً يذكر الإمام أبو بكر الرازي أنه لما كان العقل أصلاً للنقل، كان الطعن في العقل موجهاً للطعن في العقل والنقل معاً، وهذا محال. نقله عنه ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. في كتابه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. مطبوع بهامش كتاب منهاج السنة النبوية. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج١ ص٢.

والشريعة ما جاءت بما يخالف المسلمات والبدهيات العقلية المجردة، فلو نظرنا مثلاً إلى المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية نرى أنه يقوم على دفع المفسدة وجلب المصلحة، وهي تقوم على ضروريات خمس وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وعلى أولوية ما كان ضرورياً وهو ما تتوقف عليه حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا افتُقِدَت اختَلَّ نِظامُ الحياة في الدنيا، وشاع الفساد، وضاع النعيم الأبدي. وبعدُ بالترتيب ما كان حاجياً، وهي المصالح التي يحتاجها الناس للتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم. وبعدها التحسينات، وهي المصالح التي تقتضيها المروءة، ويُقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق. فكل هذه القضايا لو نُظِرَ إليها من جهة العقل المجرَّد لتبين أنها من المسلَّمات العقلية المجردة أيضاً. بل إن الشريعة تخلو كذلك من أي مناقض للمسلمات العقلية المجردة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ۝ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ﴾ [فصلت: ٤١، ٤٢].

ومثل ذلك أيضاً الحقائق العلمية التي تثبت بالبرهان أو التجربة إذ لا يمكن أن تتعارض مع ما يرد في الشريعة الغراء.

وإذا وقع شيء مما يظهر أنه تناقض بين الأحكام الشرعية والمسلمات أو البدهيات المجردة فإنها تُحْمَلُ على قاعدة علاقة الظنيات والقطعيات اليقينية ببعضها البعض. ذلك أنه يستحيل عقلاً أن يقع الاختلاف بين قطعيات الأحكام الشرعية والقطعيات والمسلمات المجردة. بل إن بدا أن ذلك قد وقع(١) فإنه محمول لا محالة على إحدى حالتين، إما أن يكون قد وقع الظن بالأحكام الشرعية أنها قطعية، وما هي كذلك. أو يكون الظن واقعاً في القضايا المجردة بأنها قطعية، وما هي كذلك.

---

(١) التعارض الذي يظهر أو يبدو ويلاحظ، إنما هو فقط فيما يظهر للناظر أو العالم أو المجتهد، وذلك بحسب إدراكه وقوة فهمه، لا في الواقع ونفس الأمر، لأن التعارض معناه التناقض، ومن المستحيل أن يصدر من اللّه الباري أمران متناقضان في آن واحد وموضوع واحد، لأنه أمارة العجز، وذلك محال في حق الباري سبحانه، إذ الحكم الشرعي القطعي هو من عند اللّه، كما أن ما تقطع به البدهيات والقطعيات العقلية على الصورة التي هو عليها فهو من صنع اللّه أيضاً وتدبيره. فالقطعيان محققان يقينيان، ولا يعقل تعارضهما ليقال بأن الاختلاف ممكن بينهما، وأننا نحتاج إلى ترجيح بينهما. انظر في هذا: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ج١ ص٢. وانظر أيضاً: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٧٤ ـ ١١٧٥. ويقول في هذا الشيخ سعيد حوى رحمه اللّه: «صحيح أن القرآن تكلم عن مظاهر كونية، ولكن ليلفت النظر من خلالها إلى الإيمان، وليقيم الحجة على الإنسان بإعجازه من خلال ذكره للحقيقة الكونية قبل أن يكتشفها الإنسان، أما ما سوى ذلك مما تصوره بعض الناس معارضة بين القرآن وبين حقيقة كونية أو حياتية فهو وهم =

يبقى بعد ذلك أن يقع الاختلاف بين قطعيات الأحكام الشرعية ومظنونات العقول والعلوم. ومعها تقدم قطعيات الأحكام الشرعية قطعاً.

أو أن يقع الاختلاف بين مظنونات الأحكام الشرعية وقطعيات العقول والعلوم(١) فعندها تقدم قطعيات العقول والعلوم. وليس ذلك لأنها فقط من نتاج العقل والعلم، أو لأنهما يقدمان على الشريعة. بل لأن اليقيني يقدم على الظني دائماً، وقد وقع اليقين في نتاج العقل والعلم ووقع الظن في أحكام الشريعة، فقُدِّم لذلك اليقينيُّ على الظني.

ومثل ذلك أو أوضح يكون عندما تتعارض خلافية ظنية شرعية مع قطعية يقينية شرعية، فإن المرجعية قطعاً هي لما يكون في موضع اليقين، وما يخالفها من المظنونات مردود.

وبعد فإن محور هذا الفصل يتعلق بقواعد الترجيح في المسائل الخلافية التي يكون أحد أطرافها من اليقينيات سواء أكان مصدرها من داخل الشريعة أم من خارجها. فما كان من نفس الشريعة يدور بين الظني والقطعي.

وما كان من اليقينيات من خارجها فإنه يتحقق من خلال قطعيات العلم وبدهيات العقل.

وفيما يلي دراسة حول كل منها، وتُبَيِّنُ الدورَ الذي يمكن أن تؤديه في توجيه بعض الخلافيات الظنية، وترجيح بعض الآراء ورفض الأخرى.

دور رد المظنونات الشرعية إلى القطعيات الشرعية في توجيه بعض الخلافيات:

تَقرر في علم الأصول أنه حال وقوع التعارض بين الدليل القطعي والظني، ولم

= عريض مردود على أصحابه سواء كانوا مسلمين أو كافرين.

وما يعتمده الإنسان من أجل الكشف عن الحقيقة العلمية أو القانون الكوني من علوم وضوابط أو طرق استقراء أو استنتاج، فالإسلام يطالِب به، ولا يكتفي أن يقف منه موقف الحياد.

إن الأسباب والقوانين الكونية هي التي يعبِّر عنها علماء المسلمين بالأحكام العادية التي يتوصل إليها الإنسان من خلال رؤية تكررها واستمراريتها، وجزء من هذه الأحكام العادية القضايا التجريبية.

إن كثيرين من الناس استهواهم أن ينطلق الإنسان بلا قيود ولا حدود في البحث عن الكون وقوانينه وحقائق الدنيا والحياة، وظنوا أن ذلك يتناقض مع الدين، بل ظنوا أن ذلك يلغي الدين، وما ذاك إلا من قصور نظرهم وجهلهم بالإسلام، فلو عرفوا الإسلام لأدركوا أن الإسلام طلب هذا، فضلاً عن أن يعارَضَ فيه، وهذا كله لا يلغي الإسلام، ولا يعارضه، بل هو جزء منه». حوى، الشيخ سعيد. جولات في الفقهين الكبير والأكبر وأصولهما. ص٣٥.

(١) طبعاً يبقى نوع رابع وهو ما يقع فيه الاختلاف بين ظني الأحكام الشرعية ومظنونات العقل والعلم، وليست هي موضع بحث هنا، وإن كان الرأي الراجح فيها تغليب ظنيات الشريعة لشرفها من جهة مصدرها (كتاب وسنة)، فأصلها من السماء، أما ظنون العقل فأصلها من عند الإنسان.

يكن هناك من وجه للجمع بينهما بأي طريق ممكن، وجب تقديم العمل بالقطعي وترك الظني، أو العمل بالمتواتر لأنه قطعي وترك الآحاد الظني، وذلك باتفاق أهل العلم(١).

ومثله أيضاً ما يكون من تعارض النص المتواتر أو الإجماع مع القياس أو الاستحسان أو أي مصدر ظني آخر، وذلك بناء على ما بَيَّنَهُ علماء الأصول من ضرورة العمل بالدليل الأقوى عند تعارض الأدلة وتواردها على مسألة واحدة(٢).

وهذه قاعدة مطردة في كل مسألة خلافية يوجد فيها رأي يستند إلى دليل قطعي يخالف ما يستند إلى دليل ظني، حيث يجب الأخذ في تلك المسألة المختلف فيها بما كان قطعياً وترك ما كان ظنياً، وفي ذلك حسم لمادة الاختلاف.

ومبنى ذلك على أن التعارض في الشريعة مردود، بمعنى أنه لا يمكن أن يقع في الشريعة، فإذا ما ظهر ذلك فإنه لا يكون تعارضاً حقيقياً أو تعارضاً في ذاته، بل هو تعارضٌ بادٍ للمجتهِد ليس أكثر، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): « . . .أمَّا تجويز أن يأتي دليلان متعارضان، فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارضَ في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز. ولكن لا يقضي ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتحله من يفهم الشريعة»(٣).

وبالتالي فإن أحد الرأيين (وربما كانوا أكثر) لا بد أن يكون المعتبر من جهة الشارع والآخر أو البقية ليست كذلك. يقول الإمام الشاطبي: « . . .لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع، فإما أن يقال إن المكلَّف مطلوب بمقتضاها، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح. فالأول يقتضي

---

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٥ وما بعدها. وهذا الاتفاق بين أهل العلم ينقله الشوكاني في كتابه عن الإمام الجويني. ويذكر هذا الإجماع أيضاً الإمام الأسنوي بقوله: «إن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع، أي دليل لا يحتمل التأويل بوجه، سواء أكان نقلياً أم عقلياً، لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون، اللَّهم إلا إن كان الخبر قابلاً للتأويل فإنا نؤوله جمعاً بين الأدلة». انظر: الأسنوي. نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى الأصول. ج٢ ص٢٥٤. وفي علاقة الأثر الظني إن خالف الأثر القطعي يذكر الخطيب البغدادي: « . . .وإنْ خالف نَصَّ الكتاب أو السنة المتواترة، فيُعلم أنه لا أصل له، أو منسوخ . . .». انظر: الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج١ ص١٣٢. ويذكر أيضاً: «ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة. . . وكل دليل مقطوع به». انظر: الخطيب البغدادي، الإمام المحدث أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في علم الرواية. المدينة المنورة. المكتبة العلمية. لا ت. ص٤٣٢.

(٢) التفتازاني. شرح التلويح على التوضيح. ج٢ ص١٠٣. والشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٥.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٢٩.

افعل ولا تفعل لمكلَّف واحدٍ من وجهٍ واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق. والثاني باطل لأنه خلاف الفرض(١)، وكذلك الثالث، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما، فلم يبق إلا الأولى، فيلزم منه ما تقدم(٢)»(٣). بناء عليه لا بد أن يكون واحد من الآراء فقط هو المعتبر شرعاً(٤).

وما دام هناك واحد منها قطعيّاً، فهذا يعني أن لا انفكاك لاعتباره شرعاً، لأن لا مجال للاحتمال مع القطع، وهذا ما يعني أن الرأي الآخر ـ الظني ـ ليس من حُكم الشريعة(٥)، إذ أنها لا تحكم بالمتناقضين في آن واحد ومسألة واحدة إطلاقاً، لأن ذلك مستحيل عقلاً(٦).

ونضرب لهذا مثالاً يتعلق بالاختلاف الذي وقع بين أهل السنة والجبرية في مسألة القدر.

فمن الأسس المعروفة في هذا الشأن عن أهل السنة والجماعة تقريرهم بتخيير الإنسان لا تسييره في مسألة الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية وما يلحقهما. أما الجبرية فاسمهم يدل على مضمون رأيهم المخالف لأهل السنة، وهو أن الإنسان مسير غير مخير في هذه المسألة.

فما يستدل به الجبرية ظاهرُ قوله سبحانه: ﴿كَذَٰلِكَ يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ﴾ [المدثر: ٣١]، والعديد من الآيات التي جاءت بنفس السياق. حيث يفسرونها على أن الضلالة والهداية بيد اللَّه عز وجل وليس للإنسان من ذلك شيء، فهو في ذلك كالريشة

---

(١) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين. والفرض تَوَجُّهُ الطلب. ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق، لأنه ليس كذلك. انظر تعليق الشيخ محمد رشيد رضا على النص. الموافقات. ج٤ ص١٢١.

(٢) قوله: (وكذلك الثالث) أي يلزمه خلاف الفرض، لأن الفرض أنهما مقصودان معاً للشارع، فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر. وقوله: (فلم يبق إلا الأول) أي لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل ـ كما تبين ـ بكونه تكليف ما لا يطاق. انظر تعليق الشيخ محمد رشيد رضا على النص. الموافقات. ج٤ ص١٢١.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٢١.

(٤) إلا إن لم يكن بالإمكان لا الجمع ولا الترجيح بين الأدلة إطلاقاً. وهذه المسألة خارج إطار بحثنا هنا، لأنه يتعلق بالتعارض بين القطعيات والظنيات، وإن إمكانية الترجيح فيها متحققة.

(٥) لأن العلم اليقيني لا يقبل التقوية، بمعنى أنه لا تنقصه التقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظناً لا علماً (أي غير يقيني). وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية لأنه استقر على أنه يقيني بأصله. الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٨ بتصرف.

(٦) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص٣٧٨. والشاطبي. الموافقات. ج٤ ص٢٩٤.

في مهب الريح. إذ الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى[١].

أما أهل السنة والجماعة فيأخذون من هذه الآية وأقرانها معنى آخر يقوم على تقدير كلام محذوف مفاده تعلق الهداية والضلال بمن يشاء ويريد أياً منهما من البشر، ويكون التقدير بناء عليه أن اللَّه يضل من يشاء الضلالة ويهدي إليه من يشاء الهداية.

وكلا التفسيرين ظنيان لا قطع في أي منهما، لأن النص يحتملهما.

لكن لو ذهبنا نستقرئ آي القرآن الأخرى أو الأحاديث المتواترة عن نصوص كما هي قطعية الثبوت تكون أيضاً قطعية الدلالة على معنى من المعنيين اللذين ذهب إليهما المختلفون في الآية السابقة وأقرانها لنرى وجه الحق واليقين في هذه المسألة. فسنجد آيات قطعية الدلالة تفيد أن الإنسان مخير بين أن يختار الإيمان أو الكفر، والطاعة أو المعصية. ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ ـ ١٠][٢]، إذ لا بد فيها أن يكون الضمير في (أفلح وخاب) عائداً على الإنسان، لأنه هو الذي يفلح أو يخيب نتيجة عمله. ويستحيل أن تتعلق هاتان الصفتان بالذات الإلهية، تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً. فدل ذلك يقيناً وبما لا يقبل الشك أن اختيار الكفر والإيمان أو الطاعة والمعصية يتعلق بإرادة الإنسان. وبذلك يكون في رد الخلافيات الشرعية الظنية إلى القطعيات من النصوص (ثبوتاً ودلالة) حسماً لمادة الاختلاف ورفعاً لها، والمسألة التي بين أيدينا أحد أمثلتها الصريحة واللَّه أعلم.

دور رد المظنونات الشرعية إلى قطعيات العلم وبدهيات العقل في توجيه بعض الخلافيات:

قطعيات العلم وبدهيات العقل هي المسائل اليقينية فيهما التي لا يتطرق إليها أدنى شك أو التباس، أما طرق الوصول إلى ذلك اليقين فبيانها في الشرح التالي.

كيفية تكوين الحقائق العلمية والعقلية على الوجه اليقيني: يشهد الاستقراء أن الطرق الموصلة إلى اليقينيات في مجال العقليات محصورة فيما يلي:

١ ـ دلالة التلازم البين.

٢ ـ القياس اليقيني.

وفي المحسوسات:

---

(١) انظر: الشهرستاني. الملل والنحل. ج١ ص٨٥.

(٢) والمعنى أن اللَّه تعالى عرَّف النفس طريق الفجور وطريق التقوى. قال ابن عباس: بَيَّنَ لها الخير والشر، والطاعة والمعصية، وعرَّفها ما تأتي وما تتقي. ﴿**قد أفلح من زكاها**﴾ أي: فاز من زكى نفسه بطاعة اللَّه وطهرها من دنس المعاصي، ﴿**وقد خاب من دساها**﴾ أي: خسر من حقر نفسه بالكفر والمعاصي وأوردها موارد الهلكة. انظر: الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. ج٣ ص٥٦٦.

٣ ـ التجربة والمشاهدة.

وفيما يلي نبذة عن كل منها:

١ ـ **دلالة التلازم البين:** وهو أن يَطَّرِدَ ترابُطٌ بَيْنَ شيئين بحيث إذا تم تأمل أحدهما يتم تصور الآخر. وإنما يتم ذلك إذا شهد له الاستقراء التام، والاستقراء التام[١] هو تتبع الحالات والظروف المختلفة كلها لوجود هذين الشيئين، وبناء عليه يشهد الاستقراء التام بتلازمهما بشكل دائم. وذلك كدلالة الأنين على المرض والألم، ودلالة اللفظ المنبعث من الظلام على وجود كائن حي. فالدال في هذه الأمثلة وأقرانها كلها ليس علة للمدلول حتى يقال إن دلالته عليه من قبيل دلالة العلة على المعلول، فالأنين ليس علة للألم، والصوت المنبعث من الظلام ليس علة لوجود الكائن الحي.

وعندما نشاهد الدال في هذه الأمثلة قد لا نبصر معها المدلول ولا نشاهده حتى نقول إن الدليل هو الرؤية والمشاهدة.

أما سبيل الدلالة فمعرفتها تكون بملازَمتها الدائمة لملزوماتها، وتكرُّر ذلك دون تخلف، فيتم الاستقراء على ذلك، فتتكون من هذه المقارنة الدائمةِ رابطةُ دلالةٍ ساريةٍ بينهما.

وسبيل الاستفادة من هذا الطريق البرهاني يكون بأن يتأمل الإنسانُ في ظاهرةٍ ما، يشاهدها أمامه، فإذا رأى عن طريق الاستقراء أن تلك الظاهرة تستلزم حقيقة معينة، كان من الطبيعي في ميزان العقل أن يؤمن بها ولو لم يجد الحقيقة المستلزمة ماثلة أمام عينيه. فإن الذي يسمع لفظاً منبعثاً في الظلام لا يشك أن هناك كائناً حياً موجوداً وإن لم يكن يراه، فالذي دله على ذلك هو العقل لا المشاهدة، وذلك من خلال القراءة التامة لكل حالات سماع اللفظ التي توصل الإنسان منا إلى اليقين بأن سماع اللفظ دليل وجود الكائن الحي.

وهذه الطريقة كما أنها وسيلة إثبات وتصديق، فإنها أيضاً وسيلة إنكار وتكذيب، فلو أن شخصاً ما يُشْرِفُ بك على بلدة إذا تأملتها لا تجد فوق بيوتها إلا الصلبان ولا تجد فيها من المعابد إلا الكنائس، ومع ذلك يقول لك إن أهلها كلهم مسلمون. فإن

---

(١) والاستقراء التام هو الذي يستغرق جميع أفراده بالدراسة. ولذلك نقول إن نتيجته تكون قطعية إن أعطى نتيجة موحدة بعد إتمام قراءة كل الحالات المتعلقة بموضع تطبيقه. كأن لو قال أحدهم بأن التنفس يضيق كلما ازداد المرء صعوداً، فإن الاستقراء التام لا يحكم بصوابية ذلك إلا إذا تبين أن جميع الحالات التي سجلت في الصعود حكمت بنفس النتيجة، وكان ذلك في جميع الأمكنة، ولم ينكر ذلك أحد ممن جرب ذلك، فهذه النتيجة عندها تكون قطعية. ولذلك قالوا فيه: «إن الاستقراء هو إثبات الحكم للكلي لثبوته في جزئياته. فإن كان ثابتاً في كل جزئياته فإنه يفيد اليقين. وإن ثبت في أغلبها فإنه لا يفيد اليقين عندها بل يفيد الظن. فإن قلنا إن الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ فهو حكم ظني غير يقيني لأن بعضها يحرك الأعلى وذلك كالتمساح» انظر في هذا المعنى: الإيجي، عضد الدين. المواقف في علم الكلام. ص ٣٥ ـ ٣٦.

هذا غير قابل للتصديق ولو لم تشاهد أحداً من أهلها أو تقف على ما يعتقدون عن طريق التجربة والمشاهدة.

٢ ـ **القياس اليقيني**: ولا يُقصد به القياس المنطقي المقتَبَس من الفلسفة اليونانية والقائم على القضايا والأشكال، والذي لا يُتصور إلا بوجود مقدمات تجمعها حدود وسطى... إلخ[1] بل المقصود به القياس الذي اصطلح عليه علماء الأصول، وهو منهج يتلخص في استخراج علة الشيء أو سببه، ثم تلمسه فيما قد يشبهه من الأشياء المجهولة، حتى إذا استيقن الباحث اشتراك كلٍّ من المعلوم والمجهول في علة واحدة، قاس الثاني على الأول في حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة.

وتقوم فكرة القياس على مبدأين اثنين، كل منهما من المسلمات العقلية التي لا تحتاج إلى برهان عليها.

المبدأ الأول: قانون العِلِّية، أي أن لكل معلول علة ولكل أثر مؤثراً.

المبدأ الثاني: قانون التناسق والنظام في العالم، أي أن المظاهر الجزئية للكون وإن اختلفت أشكالها، ترتبط بعلل كلية من شأنها أن تثبت التناسق والانسجام فيما بينها، ومهما أوغلت في التدقيق بطبائع هذه العلل تراها تتجمع أخيراً في أقل عدد من العلل والأسباب.

وإنما ينقدح القياس من هذين المبدأين أيضاً بواسطة الاستقراء، إذ هو الذي يبصر الباحث بحقيقة العلة، ثم هو الذي يمكن بواسطته إدراك العلاقات الثابتة الكلية بين الأشياء المتناثرة أو المختلفة في الظاهر.

وهكذا نلاحظ أن الاستقراء التام شرط أساسي لا بد منه لكلٍّ مِن برهاني التلازم والقياس.

وكيفية الاستقراء في القياس هي في تتبع جزئياتِ ما يدعى أنه علة لأمر معين، فنجده لا ينفك عن إنتاج معلوله. وذلك بأن نتأمل العلاقة بين العلة والمعلول فنرى فيها ظاهرة الاطراد والانعكاس، أي كلما وُجدت العلة وُجد المعلول، وكلما فقدت العلة فُقد المعلول. ثم نمعن النظر بعد ذلك في العلة فنراها مؤثرة في المعلول بالبرهان اليقيني، إذ قد يكون هذا الاطراد أو الانعكاس بينهما لمحض الصدفة أو لعامل آخر أحياناً. فلا بد من الاستقراء التام لنصل إلى اليقين.

وبهذا نعلم أن شرط القياس لبناء الحقائق اليقينية هو أن تكون العلة مؤثرة في المعلول، وأن تكون مطردة ومنعكسة، وأن تكون واضحة غير مضطربة، والمقصود

---

(١) انظر بدوي، الدكتور عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط.١ ١٩٨٤م. ج٢ ص٢٤٣ ـ ٢٤٤.

بالتأثير أن يثبت عن طريق البرهان سببية العلة للمعلول كسببية المطر للإنبات والنار للإحراق. هذا وإذا تدانت العلة عن مستوى الشروط المذكورة كأن لم يتضح فيها التأثير مثلاً، وإنما تجلت فيها ملاءمة ما مع المعلول يصير القياس ظنياً لا قطعياً فلا يفيد اليقين ساعتئذٍ، ولا يندرج بالتالي فيما نحن بصدده هنا.

ومن الأمثلة على القياس اليقيني أن تبصر عن بعد دوراً أو خياماً يسكنها الناس، فتستيقن من ذلك وجود الماء في ذلك المكان. فإن سبيل اليقين بذلك أنك تستحضر في ذهنك بسرعة خاطفة سائر ما تعلمه من الأماكن التي يعيش فيها الناس، فترى أن من أهم أسباب صلاحيتها لمقامهم توافر المياه فيها. لا يتخلف هذا المعنى بحال من الأحوال، كما تلاحظ تأثير السبب الذي هو الماء في المسبب الذي هو العيش وإمكان الحياة. وعندئذٍ تقيس هذا المكان على تلك الأماكن الأخرى فتجزم بوجود المياه فيه وإن لم ترها عيناك.

أما القياس الظني في نفس المثال فيكون فيما لو تم عكس الصورة، بأن أبصرت الماءَ عن بُعد ففهمت من ذلك وجود أناس يعيشون عنده، فإنه يكون مجرد ظن لا يرقى إلى درجة اليقين، وذلك لأن عِلِّية الماء لحياة الإنسان حقيقة ثابتة بدلالة التأثير فلا بد من وجود الماء حيث يوجد الناس. أما علية الماء لوجود الناس من حوله فمحض مناسبة وملاءمة.

وهكذا فكل ما لا يخضع للتجربة والمشاهدة يتبع فيه المنهج الاستقرائي التام للوصول من خلاله إلى درجة اليقين، وفي ظل هذا المنهج يلتقي كل من الالتزام والقياس.

٣ ـ **التجربة والمشاهدة**: أو هو ما اصطلح عليه بأنه المنهج التجريبي. وهو يصلح للعلوم الطبيعية في ميدان المحسوسات، ويُعتمد فيها كوسيلة للوصول إلى اليقين. إذ أن من شأن هذه العلوم ألا تُدرَكَ إدراكاً يقينياً إلا عن طريق البدء بموضوعات توجد في التجربة الخارجية البعيدة عن وحي العقل أو التفكير، ثم تفرض نفسها عليه طبق ما دلت عليه الدراسة والأبحاث الجارية فيها وذلك من خلال المشاهدة المتكررة والتجربة المتعددة التي لا تقبل النقض، فيتكون من خلال ذلك البرهانُ القاطعُ فيها، وعلى العقل بعد ذلك أن يفسرها ويحللها فقط، ويصدقها كما هي ويقررها كحقيقة علمية مجردة. وهذه المنهجية هي المعتمدة للوصول إلى اليقين في الاكتشافات العلمية في جانب المحسوسات في كل العلوم الطبيعية والتطبيقية. وقد صارت اليقينيات فيها أكثر من أن تحصى[1].

---

(١) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيات الكونية. دمشق. دار الفكر. ط٨. =

كيفية توجيه بعض الظنيات الشرعية الخلافية من خلال قطعيات العلم وبدهيات العقل: يتبين من خلال هذا الشرح أن هذه الطرق الثلاثة توصل إلى حقائق علمية وبدهيات عقلية تكون بطبيعة الحال على درجة اليقين والقطع دون أدنى احتمال للشك في ذلك أو للنقض.

وإنَّ من المسائل الشرعية ما يتعلق تعلقاً مباشراً ببعض الحقائق العلمية والعقلية. فمتى وجد من الخلافيات الشرعية الظنية ما يتعلق بهذه الحقائق، وحيث يكون منها ما يوافق هذه الحقائق ومنها ما لا يوافقها في نفس المسألة، فإن المعول عليه فيها ما يتفق مع القطعيات العلمية والعقلية، وما سواها مردود، لأن لا اعتبار للأخذ بالظني إن خالف القطعي كما تقرر(١).

= ١٤٠٢هـ. ص٤٢ ـ ٥٣ باختصار. وانظر في ذلك أيضاً: حبنكة الميداني، الشيخ عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني. العقيدة الإسلامية وأسسها. دار القلم. دمشق. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص٣٤ ـ ٣٦. حيث عرج على ذكر بعض هذه المسالك أيضاً.

(١) فما يَرِدُ في الشرع بطريق الظن مقبول بشرط ألا يكون معناه مما يحيل العقل أو الحس والمشاهدة قبوله. انظر: الغزالي. المستصفى. ج١ ص١٤٢. ويبين الرازي في ذلك أنه إذا كان المعارِضُ عقلياً ولم يقبل ما ثبت بطريق الظن والتأويل قطعنا بفساده لأن الدلالة العقلية اليقينية غير محتملة للنقيض، ولو لم يكن كذلك لقيل بوقوع الكذب في الشرع، وهذا غير جائز إطلاقاً. انظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد اللَّه محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبرستاني. المحصول في علم الأصول. تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني. السعودية. طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ج٢ ص٦١٣ ـ ٦١٤. كما بين بعض العلماء أن «ما يُرَدُّ به خبر الواحد عدة أمور منها أن يخالف موجبات العقول، فيعلم بطلانه، لأن الشرع إنما يَرِدُ بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول فلا» انظر: الشيخ أمان. نزهة المشتاق شرح اللمع لأبي إسحاق. القاهرة. مطبعة حجازي. ١٩٥١م. ص٥٢١. وفي كتاب الكفاية «ولا يُقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل...» الخطيب البغدادي. الكفاية في علم الرواية. ص٤٣٢. فشرط الظني ألا يخالفه دليل قاطع ـ كما ذكر الإمام السبكي ـ لقيام الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون. والدليل القاطع إما عقلي أو سمعي. انظر: السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. وابنه قاضي القضاة الشيخ تاج الدين. الإبهاج بشرح المنهاج للبيضاوي. مصر. طبعة التوفيق الأدبية. ج٢ ص٢١٣. قال الإمام ابن الجوزي في بيان ذلك: «اعلم أن الحديث المنكَر يقشعر له جلد طالب العلم وقلبه في الغالب... لأن المستحيل لو صدر عن الثقات رُدَّ، ونسب إليهم الخطأ، ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط، لما نفعتنا ثقتهم، ولا أَثَّرَتْ في خبرهم، لأنهم أَخبروا بمستحيل، فكل حديث رأيته يخالف العقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره...» نقله: الغزالي، الشيخ محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل. ص١٧٢.

فبهذا يتحقق دور رد الخلافيات الشرعية المظنونة إلى قطعيات العلم وبدهيات العقل في توجيه بعض الخلافيات، بحيث يكون في ذلك وسيلة لتنقيح بعض الآراء وتصحيحها، وضبط بعض وجهات النظر في بعض المسائل الخلافية إما إثباتاً وتصحيحاً أو نفياً وإنكاراً[١].

ومن الأمثلة على رد الخلافيات المظنونة بقطعيات العلم:

١ ـ اختلاف أهل العلم في حكم تتريب الآنية التي تلعق أو تشرب منها الكلاب. فالمالكية قالوا بغسلها سبعاً بالماء فقط، والحنفية قالوا بغسلها ثلاثاً، أما الشافعية وأهل الحديث فقالوا بغسلها سبعاً إحداهن بالتراب عملاً بنص الحديث[٢].

لكن الاكتشافات الطبية الحديثة تفيد أن في أمعاء أكثر الكلاب دودة شريطية صغيرة جداً معدل طولها أربعة مليمترات، فإذا راث الكلب خرجت بويضاتها بكثرة في الروث، فيلصق كثير منها بالشعر الذي بالقرب من دبره، فإذا أراد الكلب أن ينظف نفسه بلسانه كما هي عادته تَلَوَّثَ لسانُه وفمه بها، وانتشرت في بقية شعره بواسطة لسانه أو غيره، فإذا ولغ الكلب في إناء أو شرب ماءً أو قَبَّلَهُ إنسان ـ كما يفعل البعض ـ علقت هذه البويضات به وسهل وصولها إلى فمه، فتصل إلى معدته خلال أكله أو شربه، فتخرج منها الأجنة فتثقب جدار المعدة وتصل إلى أوعية الدم فتُحدث أمراضاً كثيرة في المخ والقلب والرئة[٣]، هذا وقد تبين علمياً أن التراب يمكِّنُ من إزالة هذه البويضات إذا دعك به الإناء.

فبهذا الاكتشاف العلمي لا بد أن يُرفع الخلافُ حول التتريب بين قائل بوجوبه

---

(١) كي لا يلتبس الأمر، أو يُفهم مما ذُكر وجود شبهة للتشريع بالعقل، لا بد من توضيح أن كل ما في الأمر عند رد حكم شرعي ظني بقطعي العقل هو رد لظني خالف قطعياً ـ وإن كان القطعي ثابتاً بالعقل ـ، لا أنه إثبات لحكم شرعي عن طريق العقل، لأن أصل الإثبات مأخوذ من دليل آخر وهو دليل شرعي معتبر. فما يقوم به العقل أو العلم في حالة وجود الاختلاف بين رأيين هو تأكيده لرأي ونفيه لغيره. وإنه لما ينقض أحد الرأيين بيقين العقل، ولا يبقى معه مكان للرأي المخالف لليقين بناء على قطعي العقل والعلم، بذلك يرتفع الخلاف وتثبت صحة الرأي الآخر. وليس هذا تشريع ابتداء بالعقل إطلاقاً.

(٢) انظر: ابن دقيق العيد. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. مجلد ١ ج١ ص٢٦ وما بعدها. والحديث نصه: «**إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب**» أخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب الطهارة (٢)، باب حكم ولوغ الكلب (٢٧)، حديث رقم (٩١ ـ ٢٧٩). والنسائي في سننه. كتاب المياه (٢)، باب تعفير الإناء بالتراب من ولوغ الكلب فيه (٧)، حديث رقم (٣٣٥). وأحمد في المسند. ج٢ ص٤٦٠.

(٣) انظر كلام المعلق على كتاب إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد. مجلد ١ ج١ ص٢٧.

وقائل بعدمه. وهو يقطع بصوابية الرأي القائل بالتتريب.

٢ ـ الاختلاف في أقصى مدة للحمل: فالحنفية على أنها سنتان، وقال الشافعي (ت٢٠٤هـ) وأحمد (ت٢٤١هـ) أربع سنوات، والليث بن سعد (ت١٧٥هـ) ومالك (ت١٧٩هـ) في المشهور عنه خمس سنوات، والظاهرية على أنه لا يزيد عن تسعة أشهر(١).

فالحنفية يستندون في ذلك إلى ما جاء عن عائشة (رضي اللَّه عنها) أن المرأة لا تزيد في حملها على سنتين ولا قدر ما يتحول ظل عود المنزل، ويقولون بأن مثل هذا لا يقال بالرأي من قبل عائشة، فله حكم المرفوع؛ فيما يحمل الإمام مالك قولها على الرأي وليس على السماع من النبي ﷺ(٢)، ويستشهد بقول بعض نساء عصره بأنهن حملن أربع سنوات.

وقد تقرر علمياً بناء على الأبحاث الطبية أن أقصى حمل لا يمكن أن يطول أكثر من حول كامل وإلا أدى ذلك إلى وفاة الجنين(٣). وبالعودة بالخلافيات الظنية الواردة في هذه المسألة إلى القطعيات العلمية التي تقررت في شأنها يحسم الخلاف ويتبين عدم صوابية ما ذهبت إليه المذاهب الأربعة، وأن الأقرب إلى الصواب في هذه المسألة هو رأي الظاهرية، لكن تصلب الإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ)(٤) في عدم الزيادة على تسعة أشهر لا حجة قاطعة له فيه.

---

(١) ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. المحلى. تحقيق: الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ج١٠ ص١٣١ ـ ١٣٣.

(٢) البيهقي. السنن الكبرى. ج٧ ص٤٤٣.

(٣) يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «إنا إذا بنينا أحكام الحمل على ما صدقه بعض أولئك الفقهاء من أقوال النساء ـ يقصد ما اعتمد عليه الفقهاء من أقوال بعض النساء في عصورهم، وليس المقصود بذلك قطعاً ما نقل عن السيدة عائشة ـ نكون قد خالفنا إطلاق القرآن ـ وهو قوله سبحانه: ﴿**وحمله وفصاله ثلاثون شهراً**﴾ [الأحقاف: ١٥]. وقيدناه بقيد لا ثقة لأحد من المتعلمين به في هذا العصر، وخالفنا الثابت المطرد في مدة حمل المرأة وهي أنها لا تكاد تبلغ سنة واحدة فضلاً عن عدة سنين. وخالفنا القياس الفقهي على تقدير صدق أولئك العجائز فيما أخبرت به الأئمة، من أن ذلك وقع شذوذاً، فكيف إذا لم نصدقهن؟ وخالفنا ما قرره أطباء هذا العصر من جميع الملل والنحل على سعة علمهم بالطب والتشريح وعلم وظائف الأعضاء واستعانتهم في بحثهم واختبارهم بالآلات والمجسات والمسابير والأشعة، وعلى بناء علمهم على التجربة والاستقراء، واستعانة بعضهم في ذلك ببعض على اختلاف الأقطار لسهولة التواصل والاتصال». رضا، الشيخ محمد رشيد. فتاوى الإمام محمد رشيد رضا. جمعها وحققها الدكتور صلاح الدين المنجد ويوسف خوري. بيروت. دار الكتاب الجديد. ط١. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م. ج٣ ص٨٣٩ ـ ٨٤٠.

(٤) ابن حزم. المحلى. ج١٠ ص١٣٣.

أما الأمثلة على رد الخلافيات المظنونة بيقينيات العقل[1] فمنها:

١ ـ ما ذهب إليه الشيعة بأن الخلافة من بعد النبي ﷺ لعلي (رضي اللَّه عنه) مستندين بذلك لما يروونه عن النبي ﷺ أنه قال: «**هذا وصيي وأخي والخليفة من بعدي،**

---

(١) ورد أيضاً في علوم الشريعة ـ مما هو من علوم الآلة ـ أكثر من موضع يُصَرِّحُ بدورٍ للعقل اليقيني فيها، ومن ذلك على سبيل المثال في علم الحديث عَدُّ مناقضةِ مَتْنِ الحديث الظني لما ثَبَتَ قطعياً بطريق العقل والحس وما قامت الشواهد الصحيحة على بطلانه كأحد معايير نقد المتن، بل ونقضه. انظر: ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. المنار المنيف في الصحيح والضعيف. تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. بيروت. دار البشائر الإسلامية. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٦. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ص٥٠ وص٧٦. وانظر: الإدلبي، الدكتور صلاح الدين بن أحمد. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي. بيروت. دار الآفاق الجديدة. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ص٢٣٨. وانظر أيضاً: الدكتور دياب سليم محمد عمر. خبر الواحد ومدى حجيته. ص١٢٤ وما بعدها. ومنه أيضاً ما يكون في علم الأصول والتفسير من تخصيص العام بالعقل أحياناً، ومن أمثلته في قوله سبحانه: ﴿**وللَّه على الناس حج البيت**﴾ [آل عمران: ٩٧]. فقد خَرَجَ الكفار بدليل العقل، مع أن الخطاب عام لكل الناس، لأن الحج عبادة، والعبادات مخصصة بالمؤمنين دون الكافرين، فكان هذا من التخصيص للعموم بالعقل. ومنه أيضاً قوله سبحانه: ﴿**الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم**﴾ [آل عمران: ١٧٣]. فبالعقل نعرف أنه لا يمكن أن تكون كلمة الناس الأولى والثانية تشمل كل الناس، لأن المتكلمين غير المتحدَّث عنهم. انظر في هذا: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص١٦٤. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص٢٥٦. والدريني، الدكتور فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي. دمشق. دار الرشيد. ط١. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م. ص٥٧٧ ـ ٥٧٨.

ومن ذلك أيضاً حديث النبي ﷺ: «**إنما الحمى من فيح جهنم، فأبردوها بالماء**» متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب بدء الخلق (٥٩)، باب صفة النار (١٠)، حديث رقم (٣٢٦٤). ومسلم في صحيحه. كتاب الطب (٣٩)، باب لكل داء دواء (٢٦)، حديث رقم (٧٨ ـ ٥٨٠٤). وأحمد في المسند. ج١ ص٢٩١. فقد أشكل هذا الحديث على بعض الأطباء لما رآه منافياً لعلاج الحمى، لكن الإمام ابن القيم يوجه الحديث بقوله إن خطاب النبي ﷺ قسمان، أحدهما عام لأهل الأرض وذلك كعامة خطابه في الشرائع، وثانيهما خاص بالبعض وهذا الحديث منهم، إذ أنه خاص بأهل الحجاز، لأن أكثر الحميات التي يتعرضون لها من نوع الحمى اليومية العرضية الحادثة عن شدة حرارة الشمس، وهذه ينفعها الماء البارد شرباً واغتسالاً. انظر: ابن قيم الجوزية، الإمام شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت ـ الكويت. مؤسسة الرسالة ـ مكتبة المنار الإسلامية. ط٢٦. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ج٤ ص٢٥ ـ ٢٦. فبالعقل والعلم عرفنا أن الماء البارد لا ينفع كشفاء تام مع مرض الحمى المعروفة، وبالتجربة عُرِفَ أن الحمى العرضية التي تصيب البعض في البلاد الحارة تذهب بالماء البارد، فحمل النص عليها دون سواها بالعقل، وإلا لاقتضى تعميمُهُ التناقضَ بين الشريعة والعلم، وهذا محال.

فاسمعوا وأطيعوا»[١]، وادعوا أن النبي ﷺ قد قاله في حق علي حيث أخذ بيده بمحضر من الصحابة كلهم وهم راجعون من حجة الوداع، فأقامه بينهم حتى عرفه الجميع وعندها قال هذا الحديث، وكان بين الصحابة أبو بكر وعمر وعثمان (رضي اللَّه عنهم). ثم اتفق الكل على كتمان ذلك وتغييره ومخالفته[٢].

إن العقل يقتضي أن لو كان مثل هذا النص موجوداً حقاً لما حار الصحابة (رضي اللَّه عنهم) في سقيفة بني ساعدة في مسألة اختيار الخليفة. أما ادعاؤهم أن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) قد تواطأوا على كتمان هذا الحديث وتغييره ومخالفته فمنقوض يقيناً بطريق العقل. إذ لو كان موجوداً لتحدث به كبار الصحابة وصغارهم، ورجالهم ونساؤهم، بل ولتحدثت به المرأة على مغزلها، لأنه يستحيل في العقل والعادة تواطؤ هذه الجموع الغفيرة ومن كان منها في المدينة وقت وفاة النبي ﷺ ومن كان خارجها بعيداً عنها ممن حج معه ﷺ، وعلى اختلافهم في الأغراض والمشارب، يستحيل أن يتفقوا على كتمان ذلك النص في آن واحد والعمل بخلافه، والحقيقة أنه لو كان لاشتهر.

ففي هذه الخلافية كان في عرضها على العقل المجرد حسم لمادة الاختلاف وقطع بصحة الرأي القائل بعدم وجود هذا النص، وببطلان الدعوى القائلة بصحته أو وجوده، وبالتالي بطلان ما كان مأخذه هذا النص كدليل على صحة ما ذهب إليه.

٢ ـ ومنها مخالفة الظاهرية لجمهور المسلمين في مسألة البول في الماء الراكد، حيث يقرر الإمام ابن حزم (ت٤٥٦هـ) أخذاً من قول النبي ﷺ: «**لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه**»[٣]، وفي رواية: «**ثم يتوضأ منه**»[٤]، أن هذا الحكم يكون فيما لو بال في الماء مباشرة، أما لو بال خارجه ثم جرى البول إليه، أو لو بال في كوز وألقاه في ذلك الماء فإنه طاهر يجوز الوضوء والغُسل منه له ولغيره[٥]. في حين لم يفرق الجمهور بين البول في الماء بشكل مباشر أو غير مباشر.

---

(١) أورده ابن القيم في كتابه المنار المنيف في الصحيح والضعيف وَعَدَّهُ من الموضوعات. ص٥٧.

(٢) انظر هذا التعليق في نفس المصدر السابق ص٥٧ أيضاً.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الوضوء (٤)، باب البول في الماء الدائم (٦٨)، حديث رقم (٢٣٩). ومسلم في صحيحه. كتاب الطهارة (٢)، باب النهي عن البول في الماء (٢٨)، حديث رقم (٩٥ ـ ٢٨٢). وأحمد في المسند. ج٢ ص٣٤٦.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ج٥ ص٥٦. والترمذي في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب ما جاء في كراهية البول في الماء (٥١)، حديث رقم (٦٨). وقال: هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه النسائي في سننه. كتاب الطهارة (١)، باب الماء الدائم (٤٦)، حديث رقم (٥٧).

(٥) ابن حزم. المحلى. ج١ ص١٤٢.

إن رد هذه الخلافية إلى حكم العقل المجرد يقطع بخطأ ما ذهب إليه الإمام ابن حزم. ذلك أن موضع النجاسة هو عين البول ولا خلاف في ذلك؛ وبالتالي فإن انتقال حكم النجاسة إلى الماء الراكد يكون بمخالطة عين البول للماء أياً ما كانت طريقة المخالطة، سواء مباشرة أم غير مباشرة. يقول الإمام ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ): «مما يُعلم بطلانه ما ذهبت إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء، حتى لو بال في كوز وصبه في الماء لم يضر عندهم... والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم لاستواء الأمرين في الحصول في الماء. وإن المقصود اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء، وليس هذا من مجال الظنون، بل هو مقطوع به»[١].

٣ ـ ومن ذلك أيضاً ما ذهب إليه الظاهرية بناء على قول النبي ﷺ: «**البكر تستأذن وإذنها صماتها**»[٢] من أنها إذا تكلمت بالرضا فلا ينعقد به النكاح عليها، لأن ذلك مخالف للحديث[٣]. وقد خالفوا بذلك جمهور العلماء القائلين بأن صمتها عند استئذانها يدل على رضاها، ويقوم مقام الكلام، لأن البكر تستحي في الغالب. أما لو تكلمت وأعلنت موافقتها تصريحاً، فإن ذلك يكون آكد على رضاها وأدل من باب أولى. والعقل المجرد يشهد لهذا الرأي ويقطع بصوابيته، لأن العقد لا بد له من الرضى والقبول، وليس هناك أدل من التصريح بإبداء القبول الذي هو من ركن العقد. ولو كان في التصريح من البكر ما يفيد عدم انعقاد النكاح لكان في ذلك نهي عن التصريح بالقبول، وهو أمر مأمور به في العقود، ولا يصح أن تقع المتناقضات من الشارع في نفس المسألة بأن ينهى الشارع عما يأمر به، ويأمر بخلافه أيضاً في نفس المسألة، فذلك ممتنع عقلاً.

٤ ـ ومن ذلك أيضاً وأيضاً ما يذهب إليه البعض في مخالفته لما استقر عليه العمل عند المسلمين بإسقاطه لوجوب الزكاة في العملة الورقية، لأنها ليست نقوداً شرعية، وإنما النقود الشرعية هي الذهب والفضة فقط. فيمكنك عند هؤلاء أن تقتني الملايين دون أن تكون مطالباً شرعاً بأداء حق الفقراء فيها، ولا حرج عليك؛ مستندين بذلك إلى رأي انفرد به بعض المتأخرين من الشافعية وخالفوا به جمهور الأمة[٤].

---

(١) ابن دقيق العيد. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. مجلد ١ ج١ ص٢٤.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الحيل (٩٠)، باب في النكاح (١١)، حديث رقم (٦٩٧١). وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب النكاح (١٦)، باب استئذان الثيب (٩)، حديث رقم (٦٦ ـ ١٤٢١). وأخرجه الإمام أحمد في المسند. ج١ ص٢١٩.

(٣) ابن حزم. المحلى. ج٩ ص٥٧.

(٤) انظر في ذلك: القرضاوي، الدكتور يوسف. فقه الزكاة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢٠. =

إن رد هذه المخالفة إلى صريح العقل يحكم ببطلانها، فهذه النقود التي يدفعونها ثمناً للأشياء ويستحلون بها مختلف السلع التي تكون تحت يدي وملك غيرهم من عقارات ومنقولات، ويدفعونها أجرة يستحلون بها عرق العامل الأجير، وينتفعون بمقابلها بالعين المؤجرة، ويدفعونها مهراً للنساء ويستحلون بها الفروج ويثبتون الأنساب ويصححون النكاح، ويدفعونها دية في القتل الخطأ فيبرأون من دم المقتول، ويقبضون بها رواتبهم ويأخذون فيها تعويضاتهم، ويحجون بها ويوجبون الحج على الناس بامتلاكها، ويقيمون الدعاوي ضد من يتأخر عنهم في دفع الحقوق فيها، ويحفظونها في المخابئ والبنوك حفظاً لها من السرقة نظراً لأهميتها، بل ويقاتلون أحياناً دفاعاً عنها... ومع كل ذلك يقولون إنها مال غير مُتَقَوَّمٍ وعملة غير شرعية ولا تجب الزكاة فيها؟؟!! يقرون بكامل حقهم فيها غير منقوص، وينكرون أدنى حق للَّه تعالى فيها وللفقير!! أي عقل سليم ومتجرد يمكن أن يقبل هذا التناقض؟! بل هي أنفس تقوم على الشُّح، وتستجلب لذلك الشريعةَ وتحاول تطويع الأدلة لأهوائها زوراً.

وفي الخلاصة، فإنه يتقرر بهذا التوضيح وهذه الأمثلة الأهميةُ في أن يكون رد الخلافيات المظنونة إلى القطعيات ـ سواء أكانت قطعيات من نفس الشريعة أم من خارجها ـ ضابطاً أساسياً من ضوابط التعامل مع الخلافيات، لأنها تُخرج جزءاً من الاختلافات من حَيِّزِ الاعتبار والنظر، وتحسم فيها بما نأخذ وما ندع، وبالتالي يصير ما خرج من دائرة الاعتبار منها خارج إطار البحث.

= ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م. ج١ ص٢٧١ وما بعدها. إذ أن الأوراق النقدية لم تظهر إلا في العصور المتأخرة. لذلك كانت الفتاوى فيها من المتأخرين، إذاً لا مطمع لأن نجد لعلماء السلف حكماً فيها. ولم يقل بذلك إلا قلة من المشايخ المنتسبين للمذهب الشافعي وانفرد به من المالكية أيضاً الشيخ عليش. أما جمهور علماء الأمة فاعتبروها مالاً متقوماً لأنها حقيقة هي كذلك، وقد استقر التعامل بها على هذا الأساس، وإن لها قوة الذهب والفضة في قضاء الحاجات. وصحيح أن الذهب والفضة لهما قيمة مالية ذاتية من حيث أنهما معدنان نفيسان، حتى لو بطل التعامل بهما كنقدين لبقيت قيمتهما المالية كمعدنين، لكن الذي يُفهم من روح الشريعة ونصوصها أنها لم توجب الزكاة في الذهب والفضة لمحض ماليتهما، إذ لم توجب الزكاة في كل مال، بل في المال المعد للنماء، والذهب والفضة إنما اعتبرهما الشارع مالاً معداً للنماء من جهة أنهما أثمان للأشياء وقيم لها، فالثمنية مراعاة مع المالية أيضاً.

وبالإضافة إلى هذا فإنه لا يسوغ أن يقال للناس إن بعض المذاهب لا يرى إخراج الزكاة عن هذه الأوراق، فالحق أن هذا أمر مستحدث ليس له نظير في عصر الأئمة المجتهدين أو أصل حتى يقاس عليه أو يلحق به.

التزام الأولويات
في التعاطي مع الخلافيات

أهمية ترتيب الأولويات في الخلافيات. . . وخطورة الإخلال بها في أحكام الشريعة:

اعتبار الأولويات أو ما اصْطُلِحَ عليه حديثاً بفقه الأولويات هو فهم الأحكام والأخذ بها بحسب مواضعها المناسبة، وهو ما وصفه بعض العلماء المعاصرين بأنه وَضْعُ كل شيء في مرتبته بالعدل، من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يُقَدَّم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة يهدي إليها الوحي أو العقل، فلا يُقَدَّمُ القليل الأهمية على المهم، ولا المهم على الأهم، ولا المرجوح على الراجح، ولا المفضول على الفاضل أو الأفضل. بل يُقَدَّمُ ما حقه التقديم، ويؤَخَّرُ ما حقه التأخير، بل يوضَعُ كلُّ شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم[1].

هذا الضرب من الفقه مفقود عند العديد من المسلمين، وفي مجالات شتى، وفقدانه يحرمهم الاتزان في التعاطي مع الشريعة وبالتالي مع الأولويات فيها. فتختلط الأمور عليهم بعد ذلك ويشتط الكثير منهم خارج جادة الصواب، وقد كان العديد من أغاليط الفرق والمجموعات الإسلامية في الماضي والحاضر من خلال هذا الباب، ومن أمثلته:

أفعال الكثير من الصوفية الذين يُقدِّمون جلسات الذكر وقراءة الأوراد على كثير من العبادات ذات النفع العام من جهادٍ أو إصلاحِ ذات البين عند الاختلاف بين المسلمين، أو دعوةٍ إلى العمل بالشورى بين المسلمينَ أو تواصٍ فيما بينهم بالمرحمة، أو دعوةٍ للعدل بين الناس وإزالة الظلم، أو تعاونٍ على البر والتقوى أو تفقهٍ في الدين ونشر العلم. . . إلخ. مع أن العمل المتعدي النفع في غالبه أولى من القاصر في نفعه على الفرد، لكن أوقعهم في ذلك الخلل فقدانُ فقه الأولويات وعدم إنزال كل عبادة والعمل بها مكانَها الصحيح.

ومثل ذلك أيضاً يكون في تقديم بعضهم لبعض النوافل على بعض الفرائض، أو في اعتزال بعضهم للناس بحجة الهروب من الفتنة والتفرغ للعبادة، أو في تفضيل

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. في فقه الأولويات. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. ص٩ باختصار.

بعضهم الافتقار والتنسك على السعي في تحصيل الرزق والاكتساب والغنى[١]. وكل ذلك من معالم منهجهم، ومع ذلك فإنها تخالف صريح النصوص وصحيحها، ففي فضل الجهاد وأولويته يقول المصطفى ﷺ: «**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه** . . .»[٢]. وفي إصلاح ذات البين قال النبي ﷺ: «**ألا أخبركم بأفضل من درجةِ الصلاة والصيام والصدقة؟ إصلاح ذات البين** . . .»[٣]. وفي التواصي بالمرحمة والتعاون على البر والتقوى قال ﷺ: «**أَحبُّ الناسِ إلى اللَّه أنفعهم، وأحب الأعمال إلى اللَّه عز وجل: سرورٌ تُدخله على مسلم، أو تَكشف عنه كُربةً، أو تقضي عنه دَيْناً، أو تَطرد عنه جوعاً، ولأن أمشي مع أخي المسلم في حاجة أحب إلي من أن أعتكف في المسجد شهراً**»[٤]. وفي نشر العلم قال النبي الهادي ﷺ: «**فَضْلُ العالِم على العابد كفضلي على أدناكم**»[٥]. وفي نشر العدل قال ﷺ: «**إنَّ أحبَّ الناس إلى اللَّه يوم القيامة وأدناهم منه مجلساً: إمام عادل**»[٦]. وأما في أمر الاعتزال فقد قال النبي ﷺ: «**المؤمن الذي يخالط الناس ويصبر على أذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم**»[٧]. وفي مسألة الغنى مع الشكر أشار النبي ﷺ في حديثه إلى أن الأغنياء إن شكروا نعمة اللَّه وقاموا بحقها، كان لهم من فُرَصِ الطاعات ما ليس للفقراء، فعن أبي هريرة (رضي اللَّه عنه) أن فقراء المهاجرين أتوا رسول اللَّه ﷺ فقالوا: ذهب أهل الدثور من الأموال بالدرجات العلا

---

(١) انظر إلى ما قرره الفقهاء من أن المتفرغ للعبادة ليس له حق في مال الزكاة، أما المنصرف للعلم والمتفرغ في سبيل طلبه فتجوز له الزكاة. القرضاوي، الدكتور يوسف. في فقه الأولويات. ص١٠٨.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب فضل الرباط (٥٠)، حديث رقم (١٦٣ ـ ١٩١٣). والترمذي في سننه. كتاب فضائل الجهاد (٢٣)، باب ما جاء في فضل المرابط (٢٦)، حديث رقم (١٦٦٥). والإمام أحمد في مسنده ج٥ ص٤٤١.

(٣) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل الأول.

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط. ج٦ ص١٣٩ حديث رقم (٦٠٢٥). وحسنه في صحيح الجامع الصغير.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب العلم (٤٢)، باب في فضل الفقه على العبادة (١٩)، حديث رقم (٢٦٨٥). وقال: حديث غريب. وأخرجه الدارمي في سننه. كتاب الصلاة (٢)، باب من قال العلم الخشية وتقوى اللَّه (٢٩)، حديث رقم (٢٨٩). والطبراني في المعجم الكبير. ج٨ ص٢٣٣. حديث رقم (٧٩١١). وهو جزء من حديث.

(٦) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الأحكام (١٣)، باب ما جاء في الإمام العادل (٤)، حديث رقم (١٣٢٩). وقال: حديث حسن غريب. وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى. كتاب آداب القاضي. ج١٠ ص٨٨. وأحمد في المسند. ج٣ ص٢٢.

(٧) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة (٣٨)، باب (٥٥)، حديث رقم (٢٥٠٧). وابن ماجة في سننه. كتاب الفتن (٣٦)، باب الصبر على البلاء (٢٣)، حديث رقم (٤٠٣٢). وأحمد في المسند. ج٢ ص٤٣. وحسنه السيوطي في الجامع الصغير.

والنعيم المقيم. فقال: «**وما ذاك؟**» فقالوا: يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون ولا نتصدق، ويعتِقون ولا نُعْتِقُ. فقال رسول اللَّه ﷺ: «**أفلا أعلمكم شيئاً تُدرِكون به مَن سبقكم، وتسبقون به من بعدكم، ولا يكون أحد أفضل منكم إلا مَنْ صَنَعَ مثل ما صنعتم؟**» قالوا: بلى يا رسول اللَّه. قالوا: «**تسبحون، وتكبرون، وتحمدون، دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين مرة**».

فرجع فقراء المهاجرين إلى رسول اللَّه ﷺ فقالوا: سمع إخواننا أهل المال بما فعلنا، ففعلوا مثله. فقال رسول اللَّه ﷺ: «**ذلك فضل اللَّه يؤتيه من يشاء**»[(١)].

ومن الأمثلة على فقدان فقه الأولويات أيضاً، ما يَصْدُرُ عن بعض المعاصرين المنتسبين إلى مدرسة أهل الحديث، حيث لا يُفَرِّقون في التعامل مع النصوص بين نصوص القرآن التي هي في أغلبها قواعد عامة للدين والدنيا، وبين الأحاديث النبوية التي تكثر فيها النصوص التي تتعلق بتفاصيل الأحكام الشرعية، ذلك أن منها ما يبنى على أسباب خاصة أو يرتبط بعلل معينة، ومنها ما يكون لتحقيق مصالح معتبرة آنية، أو لدرء مفسدة معينة آنية أيضاً، أو يعالج مشكلة قائمة في عصر النبوة، أو تكون لمسألة خصوصية أو مقيدة. لذلك كان لا بد من التفرقة بين الخاص والعام، والمؤقت والخالد، والجزئي والكلي، والمطلق والمقيد إلخ. . .، فلكلٍّ منها حُكمه، وعند التعارض بينها هناك منهجية وأولويات في التقديم والتأخير. هذا بالإضافة إلى أهمية النظر إلى السياق والملابسات وأسباب الورود التي تساعد على الفهم السديد، وهذه الأخيرة وإن كان نظيرها وهو أسباب النزول مهماً في معرفة تفسير نصوص الآيات، فإنها في تفسير الأحاديث أكثر أهمية وأشد طلباً، ومع ذلك فإن بعضهم يَعْزِلُ الحديث أحياناً عن حيثيات وروده وأسبابه مع أن الأولى والصحيح عكس ذلك.

كما تختلط الأمور على بعضهم في طريقهم هذا في التعاطي مع الأصول والفروع أحياناً، فلا يميزون في التشدد والإنكار بين مخالف الأصول ومخالف الفروع من الأحكام، ويتشددون أحياناً على مخالف الفروع بما يوقعهم في مخالفة الأصول في الدين.

كما أن بعضهم يشتغل بتطبيق بعض الأحاديث والسنن ويصرف من الوقت فيها أحياناً أكثر مما يصرفه في سبيل فرائض الدين وأسسه، مع أن الأولى غير ذلك، وباختصار فإن مجمل الخلل الذي يقع فيه هؤلاء هو في الانكباب على العمل

---

(١) متفق عليه، أخرج البخاري في صحيحه بنحوه. كتاب الأذان (١٠)، باب الذكر بعد الصلاة (١٥٥)، حديث رقم (٨٤٣). ومسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب استحباب الذكر بعد الصلاة (٢٦)، حديث رقم (١٤٢ ـ ٥٩٥). وأحمد في المسند. ج٥ ص١٦٧.

بالأحاديث دون التزود بزاد الفقه بها. لذلك كان لا بد من الفهم مع الحفظ، للعمل بالحديث، ليُعْرَفَ ما يؤخذ به مما لا يؤخذ به منه في المسألة الخلافية. هذا ومن الأمثلة والتطبيقات على هذه المنهجية المخالفة للأولويات:

مسألة التشدد في تعميم حرمة لبس العباءة أسفل من الكعبين أخذاً بقوله ﷺ: «**ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار**»[(١)]. مع أنه مخصص بقوله الآخر ﷺ لأبي بكر (رضي اللَّه عنه) لما سأله إن كان حكمه كذلك وكان ثوبه ينزل تحت الكعبين فقال ﷺ: «...**إنك لن تصنع ذلك خيلاء**»[(٢)] ففي هذا الحديث تخصيص لعموم سابقه، وحصره بفعل ذلك تكبراً وخيلاء، ومن لم يفعله كذلك فلا حرمة عليه. والتخصيص هنا ألزم وأدل من تعميم العمل بالنص الأول على إطلاقه. ومع ذلك يتشدد البعض في الإنكار على مخالفه في هذه المسألة الفرعية حتى يصل بهم الأمر إلى الشقاق والنزاع وهو من المحرمات، كما أن الوئام والوحدة بينهما فرض ومن أصول أحكام الإسلام.

ومن ذلك أيضاً تشدد البعض في عدم جواز خروج المرأة من منزلها إلا للحاجة أو الضرورة، بل إن بعض الغلاة وصل به الأمر إلى حرمة خروج المرأة من منزلها إلا لمنزل الزوجية أو إلى القبر. ومثل ذلك الكثير من الفتاوى في شؤون المرأة، كالتعلم والاحتجاب وغيرها... مع أن النصوص قد صحت بأن النساء في عهد النبوة كن يخرجن لصلاة الجماعة وللتعلم والجهاد، وللبيع والشراء ـ ولم ينكر عليهن النبي ﷺ في أي من هذه الأمور ـ طالما كانت ضمن الإطار المشروع ـ والأولى التزام ما كان سائداً في عصر النبوة ما لم تطرأ العلل والأسباب المغيرة[(٣)]. كما أن الأولى للمرأة الآن التعلم والتفقه في أمور الدين والدنيا، وفهم حركة المجتمعات وسنن الكون والحياة، وإلا كيف يطلب منها أن تكون مربية الأجيال وهي تفتقد إلى أساسيات وبديهيات العلوم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب اللباس (٧٧)، باب ما أسفل من الكعبين فهو في النار (٤)، حديث رقم (٥٧٨٧). والنسائي في سننه. كتاب الزينة (٤٩)، باب ما تحت الكعبين من الإزار (١٠٤)، حديث رقم (٥٣٤١). وأحمد في المسند. ج٢ ص٩٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب فضائل الصحابة (٦٢)، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذاً خليلاً» (٥)، حديث رقم (٣٦٦٥). وأحمد في المسند. ج٢ ص١٠٤.

(٣) ومن أمثلة ذلك ما رواه عبد اللَّه بن عمر (رضي اللَّه عنهما) قال: «سمعت رسول اللَّه ﷺ يقول: «**لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها**». فقال له بلال ابنه: واللَّه لنمنعهن، فأقبل عليه عبد اللَّه بن عمر فسبه سباً سيئاً ما سمعته سبه بمثله قط! قال: أخبرك عن رسول اللَّه، وتقول واللَّه لنمنعهن!» أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الصلاة (٤)، باب خروج النساء إلى المساجد (٣٠)، حديث رقم (١٣٥ ـ ٤٢٢). وابن خزيمة في صحيحه. كتاب جماع أبواب صلاة النساء في جماعة، باب اختيار صلاة المرأة في بيتها، حديث رقم (١٦٨٤). وابن ماجه في السنن بنحوه. المقدمة، باب تعظيم حديث رسول اللَّه ﷺ (٢)، حديث رقم (١٦).

الدينية والدنيوية؟! وفاقد الشيء لا يعطيه. وفي هذه المسألة مثال واضح على الانكباب على العمل ببعض النصوص دون التزود بزاد الفقه بها، ودون مقارنتها مع غيرها من النصوص في نفس الموضوع.

ومن ذلك أيضاً عدم تفريقهم بين البدعة الحقيقية والبدعة الإضافية، مع أن الأمور التي قد تفضي إلى بدعة إضافية قد تكون في أصلها مباحة أو مندوبة، لكنها إن أُدِّيت على وجه معين (من حيث المواظبة عليها بحيث يظنها العامة واجباً مثلاً) تصير بذلك بدعة وتسمى البدعة الإضافية. فيتشددون في إنكارها بأصلها، مع أن أصلها قد يكون مباحاً أو مندوباً أحياناً. والأولى هنا التفريق بين نوعي البدعة، وما كان بدعة حقيقية لا يجوز بأصله. أما ما كان في أصله أمراً مشروعاً ويمكن أن تفضي ممارسته بوجه ما إلى بدعة إضافية فليس الذي لا يجوز فيه هو أصله، بل أن يفضي إلى بدعة، وشتان بين هذا وذاك.

ومن ذلك أيضاً عدم ترتيب الأولويات في أحكام الحج بين فرائضه وسننه إذا تزاحمت ـ مع أنه يحتاج إلى فقه واقعي نظراً لتسارع جريان الأحداث أحياناً كثيرة أثناء أداء المناسك ـ. وذلك كالإصرار على مبيت جميع الحجاج في منى يوم التروية والصعود إلى عرفات صبيحة التاسع من ذي الحجة. فإنه نظراً لضخامة عدد الحجاج في العقود الأخيرة وبسبب بعض المعوقات التي قد تطرأ، قد لا يستطيع الآلاف من الحجيج إدراك الوقوف بعرفة من نهار ذلك اليوم. فالأولى هنا لمن خاف فوات الفريضة من أجل الإتيان بالسنة أن يقدم إدراك الفريضة على ما سواه.

ومن أمثلة فقدان فقه الأولويات أيضاً وأيضاً ما نراه في أفعال بعض المتمذهبين المقلدين للمذاهب، إذ يغالون في التقليد والالتزام برأي إمامهم حتى يصير الواحد منهم أسير عقلية التقليد ومنهجية التقليد، ويسقط عنده مبدأ وعقلية الاجتهاد. وهو منهج أبعاده خطيرة إن فشا في جسم الأمة، لأن سريان عقلية التقليد[١] بين أهل العلم والتحقيق والنظر تؤدي إلى الإغلاق العملي لباب الاجتهاد (وإن تم الادعاء ـ بالقول لا بالفعل ـ أن باب الاجتهاد مفتوح ولا يملك أحد إغلاقه!!). يحصل هذا كله في حين أن الأولوية في الدين هي للاجتهاد لا للتقليد، ولا يعدل عن الاجتهاد إلى التقليد إلا للعامة والعاجزين عنه، أما أهل العلم، فالأصل فيهم سريان عقلية التحقيق، أو النظر والتمحيص، أو الاجتهاد نفسه، لا التقليد.

ثم إن ذلك يوقعهم في إشكالية إسقاط أولوية الفهم على الحفظ، حتى يُرى

---

(١) سبق تفصيل وشرح المراد بعقلية التقليد في الباب الثاني الفصل الثاني عند مناقشة موضوع حكم التقليد.

أحدهم حافظاً لأقوال الفقهاء ناقلاً لها، لكنه لا يعرف كنهها، ولا على أي أساس تقوم، وحتى إن عرف فإن بعضهم لا يكلف نفسه أحياناً عناء أو عبء مناقشتها وموازنتها بغيرها وخاصة ما قد يكون أرجح دليلاً أو أنسب لحالة المستفتي وهكذا دواليك. . . ، فيحكمون على أنفسهم بالانغلاق على مذهب أو رأي واحد، وإن دعت الحاجة للأخذ برأي مذهب آخر.

كما أنه يوقعهم في إشكالية الانكماش ضمن دائرة منطق الأقدمين وفهمهم الذي ناسب مرحلتهم، مع أن الأولى أن يعيش الفقيه والعالم عصره، ويفقه مرحلته، ليجوز له أن يتصدى للفتوى، أو على الأقل لتعليم الناس أمور دينهم، فيبتعد الإسلام بفضل هؤلاء!! عن مواكبة تطورات الحياة المعاصرة ومستجداتها المتلاحقة.

ومن الأمثلة على ذلك مسألة حرمة إخراج المصحف إلى بلاد غير المسلمين، فهذه الفتوى تتردد أصداؤها في كثير من الكتب الفقهية لدى علماء العصور السالفة، وهي قد تكون مناسبة لواقعهم، لكن الأولى لعصرنا الفتوى بجواز ذلك ـ مع الاحتفاظ بشرط المحافظة على حرمة كتاب اللّٰه العزيز ـ ذلك أن الملايين من المسلمين يعيشون في بلاد غير المسلمين الآن ويحتاجون لتفقه أمور دينهم ولا شيء يمنعهم من ذلك في تلك البلاد، فهل يفتى لهم بفتوى الأقدمين بعدم جواز ذلك؟!

ومن ذلك أيضاً ما يدعو إليه العديد من مفكري الصحوة الإسلامية وعلمائها من ضرورة تحديد مدة زمنية لولاية الخليفة نفسه، وذلك من باب ترسيخ مبدأي الشورى وتداول السلطة واجتناب الاستبداد ما أمكن. ولست هنا في موضع تقرير هذه الفكرة أو نقدها، لكن أن تقوم قيامة من يجسدون عقلية التقليد لمجرد طرح هذه الفكرة، والادعاء بأنها خروج على أحكام الإسلام بحجة أن أحداً من السابقين لم يفعلها، ودون مناقشة علمية لها، فذلك غير مقبول. بل قد يكون الأولى الأخذ بها طالما أن مسألة تحديد فترة ولاية الخليفة ليست توقيفية، إنما تقع ضمن إطار السياسة الشرعية، وهل أن مجرد ممارسة أمر ما في الماضي على نمط معين يدل على أنه توقيفي؟!

ومن ذلك إصرار بعضهم تقليداً لمذهبه على عدم جواز إخراج زكاة الفطر إلا بالأعيان لا بالنقد. مع أن المقصود منها التوسعة على الفقير صبيحة العيد، وتحقيقها بالنقد أفضل لحال الفقير وأيسر له، وفي الأمر سعة عند بعض العلماء بجواز إخراجها نقداً، فالأولى التيسير على المسلمين الذين يخرجونها وعلى الفقير المستحق، والإفتاء بجواز إخراجها نقداً، لا الإصرار على عدم جواز إخراجها إلا عياناً التزاماً برأي المذهب الذي يقلده.

ومن ذلك أيضاً فتوى عدم وجوب الزكاة في العملة الورقية تقليداً لبعض الآراء السابقة. وقد تكون هذه المسألة موضع نقاش في بعض العصور السالفة عندما كانت

العملة الورقية مسألة استثنائية. أما الآن ومع تحولها إلى الوسيلة النقدية التي تقوم عليها كل المعاملات المالية فما هو الأولى؟... لا يصح إطلاقاً والحالة هذه أن تكون مسألة وجوب إخراج الزكاة من العملة الورقية موضع نقاش أصلاً. ولا يجوز الإفتاء بعدم جواز إخراجها منها. لأن هذا القول يفضي إلى تعطيل ركن من أركان الإسلام، وهو أمر محرم بل قد يكون كفراً إن أسيئت النية فيه.

هذا وكما نجد خللاً في التعاطي مع الأولويات في الخلافيات في جانب المناهج والمدارس الفكرية، فإننا نجده أيضاً في قضايا تتعلق بأمور حيوية ومعاصرة على مستوى الطرح الإسلامي الذي يراد له أن يقارع طروحات وحضارات الأرض، فنجد على سبيل المثال لا الحصر:

تقديم البعض لمسألة الجهاد على إعداد النفوس وتربيتها، والتعامل معه وكأنه غاية لا وسيلة، مما يعطي للدين صبغة بأنه لا يقوم إلا على القتل والقتال، ويوصف في هذه الأزمنة بالإرهاب، في الوقت الذي أحسن فيه أعداء الإسلام صياغة دعوتهم وطوروا من أساليب الإعلام لها ليُقْبِلَ عليها الناس، أو على الأقل يتقبلوها ولا ينفروا منها، مع أنها تقوم على الباطل، والإسلام هو دين الحق.

هذا في حين أن الأولوية بحسب المنهج الرسالي كانت لتقديم إعداد النفس المؤمنة الملتزمة على أمر الجهاد، والتعامل مع موضوع الجهاد على أنه وسيلة من وسائل تحقيق أهداف الدعوة الإسلامية. فقد بقي النبي ﷺ يدعو الناس ويربي الأفراد في مكة طوال ثلاثة عشر عاماً قبل أن يتحول إلى المدينة ويبدأ بعدها درب الجهاد في قتال المشركين. قال تعالى في سورة المزمل وهي من أوائل ما نزل على النبي ﷺ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ * قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا * نِّصْفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا * إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ١ ـ ٥]. فالتربية العميقة والمؤصلة من خلال مدرسة قيام الليل ومدرسة تلاوة القرآن إنما كانت تهيئة لتحمل (القول الثقيل) الذي ينتظر النبي ﷺ والمؤمنين معه، وما كان ثقله إلا لثقل الأمانة ومشقة الطريق والجهاد فيها من بعد.

أما لماذا كان للتربية الأولوية قبل الجهاد، فإن ذلك يعود لأسباب تلخص بثلاثة:

١ ـ إن الجهاد في الإسلام ليس كأي قتال، ولكنه بنِيَّةٍ خاصة لغاية خاصة، فهو جهاد في سبيل اللَّه، لا لعصبية أو لحمية، فهذا التجرد في الجهاد من كل دافع دنيوي لا ينشأ اعتباطاً، بل لا بد له من تربية طويلة المدى حتى يخلص دينه وجهاده للَّه.

٢ ـ إن ثمرة الجهاد التي يتطلع إليها المسلم في الدنيا هي التمكين والنصر، وهذا التمكين لا يؤتي أُكُلَه إلا على أيدي مؤمنين صادقين يستحقون التمكين ويقومون بواجباته: ﴿وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

٣ ـ إن سنة اللَّه ألا يتحقق التمكين إلا بعد أن يصهر أهله في بوتقة الابتلاء وتصقلهم المحن والشدائد، وذلك ليمحص اللَّه المؤمنين، ويميز الخبيث من الطيب، وهذا ما لا يصبر عليه إلا الذين تلقوا التربية الربانية[١].

ومن الأمثلة أيضاً دعوة البعض لتغيير المجتمع والأنظمة قبل التغيير في النفوس، فتُحْرَقُ بذلك المراحل، أو إن تم التغيير في الأنظمة لا يلبث أن ينهار البناء من الداخل لأنه لم يقم على أصل ثابت وأرض صلبة، مع أن الأولوية هي لتغيير الأنفس قبل تغيير الواقع والأنظمة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ومن المعروف بالبداهة والتجربة أيضاً أن كل إصلاح أو تغيير اجتماعي لا بد أن يبدأ بتغييرِ ما بالنفس، لأن الكيان البشري هو أساس البناء كله، فإن فسدت أسس البناء كيف يقوم بعد ذلك، أو إن قام فكيف يستقيم؟

ومن هذه الأمثلة أيضاً وأيضاً تقديم البعض في طرحهم الإسلامي لمسألة تطبيق أحكام الشريعة وخاصة في موضوع القوانين الجنائية، بل يكاد طرحهم يقتصر عليها في مسألة تطبيق أحكام الدين، مع أن الإسلام مشروع نهضوي شامل متكامل، ومنهج حضاري لرفع الإنسان من حمأة الرذيلة ومهاوي الضلال والفساد إلى أعلى مقامات الإنسانية والرفعة الأخلاقية.

هذا علماً بأن هذا الجانب ــ جانب تطبيق القوانين الإسلامية ــ جزء مهم من الإسلام ولا ريب، ولا يجوز إغفاله أو الإعراض عنه، ولكن المبالغة في المطالبة به باعتباره رأس الأمر وذروة سنامه كان له آثار سيئة على التفكير والعمل الإسلامي، وآثار أخرى على أفكار الناس العاديين، فاستغل ذلك خصومُ الإسلام تهجماً عليه بأنه دين تطبيقات قانونية جامدة. لذلك وجب أن تُعطى هذه القضية حجمها الحقيقي في الفكر والعمل دون تَوَرُّم فيها ومبالغات. ومن هنا كانت المنهجية الإسلامية تتطلب العمل على متابعة الفرد المسلم من السن المبكرة لغرس المفاهيم التي تؤكد على ضرورة الدين للحياة، وتؤكد كماله وعدالة أحكامه وتوازن حضارته بل وتفوقها. ومن ضمن ذلك تكون مسألة القوانين الإسلامية.

وباختصار فإن القوانين وحدها لا تصنع المجتمعات والحضارات، ولا تبني الأمم، إنما الذي يصنعها ويبنيها التربيةُ والثقافةُ، ثم تكون القوانين سياجاً لها وحماية. فكيف نطالب بالفرع قبل تحقيق الأصل؟![٢]

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. في فقه الأولويات. ص٢٢٥ ـ ٢٢٦ بتصرف.
(٢) نفس المصدر. ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦ بتصرف.

أما على صعيد التصرفات الفردية فمن الأمثلة على فقدان فقه الأولويات: الجفاء الذي يُظهره بعض الشباب المتدين للمجتمع من حوله، وقد يكون لذلك أسبابه أحياناً نظراً لانتشار الفساد في مجتمعِ مَنْ يقومون بذلك، لكن مع ذلك فإن الأولوية هي لإظهار صفات المودة من المسلمِ للمجتمع من حوله والحرص منه على هداية كل فرد فيه، لأن الإسلام دين الدعوة والمرحمة، لا الانكماش والمجافاة.

ومن ذلك حرص العديد من المسلمين اليوم على صيام شهر رمضان مع أنهم من تاركي الصلاة. ولسنا هنا ندعو لترك الصيام طالما أنهم لا يقيمون الصلاة، كلا فالقليل من الخير خير من لا شيء، وما لا يدرك كله لا يترك جله. إنما نقول هنا إن الأولوية والأجدى هو الاهتمام بأمر الصلاة كالاهتمام بأمر الصيام، بل أشد، ذلك أن الصلاة عماد الدين، وثاني ركن يقوم عليه بعد الشهادتين، ومن أول ما يُسأل عنه المرء يوم القيامة.

ومن معالم فقدان فقه الاختلاف عند المسلمين التي نراها في عصور الانحطاط الحالية:

ـ أنهم أهملوا إلى حد كبير فروض الكفاية المتعلقة بمجموع الأمة كالتفوق العلمي والصناعي والحربي الذي يجعل الأمة مالكة لأمر نفسها وسيادتها حقاً وفعلاً ـ لا دعوىً وقولاً ـ ومثل الاجتهاد في استنباط الأحكام، ومثل نشر الدعوة إلى الإسلام، ومثل إقامة الحكم الشوري القائم على البيعة والاختيار الحر، ومثل مقاومة السلطان الجائر والمنحرف عن الإسلام ناهيك بالمعادي له!

ــ وأهملوا بعض الفرائض العينية أو أعطوها دون قيمتها، مثل فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي قدمها القرآن على الصلاةِ والزكاةِ في وصف مجتمع الإيمان، قال تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ . . . ﴾ [التوبة: ٧١] وجعلها السبب الأول في خيرية الأمة ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ـ ومما وقع الخلل فيه والاضطراب اشتغال كثير من الناس بمحاربة المكروهات أو الشبهات أكثر مما اشتغلوا بحرب المحرمات المنتشرة، أو الواجبات المضيعة، ومثل ذلك الاشتغال بما اختلف في حله وحرمته عما هو مقطوع بتحريمه ـ وهناك أناس مولعون بهذه الخلافيات ــ. ومثل ذلك أيضاً انصراف الكثيرين إلى مقاومة الصغائر مع إغفال الكبائر الموبقات، سواء أكانت موبقات دينية كالعرافة والسحر والكهانة واتخاذ القبور مساجد، والنذر والذبح للموتى، والاستعانة

بالمقبورين وسؤالهم كشف الكربات وقضاء الحاجات، ونحو ذلك مما كدر صفاء عقيدة التوحيد. أم موبقات اجتماعية وسياسية وإنسانية مثل ضياع الشورى والعدالة الاجتماعية، وغياب الحريات وحقوق الشعوب وكرامة الإنسان، وتوسيد الأمر إلى غير أهله، وتزوير الانتخابات ونهب ثروات الأمة، وإقرار الامتيازات الأسرية، وشيوع السرف والترف... إلخ(١).

أما لماذا كان هذا العرض المطول لأحوالٍ عدة ومناهج متفرقة في قراءة أحكام الإسلام في ميدان فقه الأولويات ومسألة فقدانه، فإن ذلك يعود لأسباب عديدة تتلخص فيما يلي:

١ ـ لنطلع من خلالها على مقدار الكم الهائل من تضييع فقه الأولويات في الأمة.

٢ ـ لنرى كيف أن العديد من المناهج أو الأفكار التي تتقاسم الانتشار في جسم الأمة قد يحتوي كل منها على سقطة أو سقطات كبيرة في فقه الأولويات، وليعمل كُلُّ مُسْلِمٍ ـ بناء عليه ـ على قاعدة قبول التناصح وإصلاح البيت الإسلامي الداخليّ، طالما أن الكل تحت سقف واحد يجمعهم هو السقف الإسلامي.

٣ ـ لنرى الخلل الذي أصاب الأمة في معايير أولوياتها حتى أصبحت تصغر الكبير، وتكبر الصغير، وتعظم الهين وتهون الخطير، وتهمل الفرض وتحرص على النفل، وتكترث للصغائر وتستهين بالكبائر، وتعترك من أجل المختلف فيه وتصمت عن تضييع المتفق عليه... كل هذا وأضرابه يجعل الأمة اليوم في أمسّ الحاجة والضرورة إلى فقه الأولويات لتكون على بينة من دربها وطريقها بشكل صحيح.

٤ ـ لنرى أنه إن لم يلتزم الإنسانُ الإسلامَ بشموليته ويفقهه بكليته وبضوابطه التشريعية ومساره العام وعلاقته بالحياة (وهذه بطبيعة الحال أهم عوامل تحديد الأولويات في الخلافيات)، فإنه لا محالة ستزل به القدم إلى ما لا تحمد عقباه مما قد يعترضه في حياته الإسلامية، ويخرج عن الأولويات إلى ما عداها، وهو أمر غير محمود.

٥ ـ وأهمها في موضوعنا هذا لنرى خطورة فقدان فقه الأولويات، وبالتالي لنقف على ضرورة وأهمية وجوده والتزامه. ذلك أن فقدان أي واحدة من الأمثلة التي ذكرناها من الأولويات يؤدي إلى الزلل والانحراف عن المسار الصحيح، فماذا يحصل لو

(١) نفس المصدر. ص٢٣ ـ ٢٤.

وقعت الأمة كلها في خطأ إحدى هذه المدارس أو المناهج أو الأفكار أو التصرفات التي ذكرناها؟ أو ماذا يحصل لو وقع جزء من الأمة في كل هذه الأخطاء مجتمعة؟ أي نموذج للإسلام والمسلمين سيكون ذلك؟!

إن فقدان فقه الأولويات إذا استحكم يؤدي إلى انعدام التوازن في التعاطي مع الشريعة، وبالتالي مع الخلافيات، فما أخطرها من مرحلة عندما يتلهى المسلمون بالصراع حول خلافيات هي من الجزئيات أو الفرعيات ويضيعون بذلك وحدتهم، أو يؤدي ذلك إلى التنازع وتسلط عدوهم عليهم!!

وما أخطرها من مرحلة في فقدان فقه الأولويات عندما يستعين المسلم على أخيه المسلم المخالف له بعدوهما الكافر ويستنصر به!! وما أخطرها من مرحلة في فقدان فقه الأولويات عندما يكفر المسلم أخاه المسلم المخالف في جزئية ليست من أصول الدين، أو يفسقه وهو من ذلك براء.

لذلك كان لا بد من استيعاب مسألة أن في الدين أولويات، وأن بعضاً من أحكامه مقدم على بعض آخر.

الأدلة على فقه الأولويات:

ورد في تعريف فقه الأولويات سابقاً أنه وضع كل شيء في مرتبته بالعدل مع تقديم الأولى فالأولى بناء على معايير شرعية يهدي إليها الوحي أو العقل، ذلك أن التكاليف الشرعية متفاوتة، وليست كلها في رتبة واحدة، وهذا ما تدل عليه النصوص من الكتاب والسنة. فمن ذلك على سبيل المثال قوله سبحانه: ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَجَـٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ۞ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [التوبة: ١٩، ٢٠] وكذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَـٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَـٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ۞ دَرَجَـٰتٍ مِّنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٥، ٩٦].

ومن ذلك أيضاً قوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها لا إله إلا اللّه وأدناها إماطة الأذى عن طريق الناس**»[(١)]. وقد جاءت النصوص الكثيرة التي تبين مراتب

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة (رضي اللّه عنه). كتاب الإيمان (٢)، باب أمور الإيمان (٣)، حديث رقم (٩) مختصراً. ومسلم في صحيحه عنه (رضي اللّه عنه) أيضاً. كتاب الإيمان (١)، باب بيان عدد شعب الإيمان (١٢)، حديث رقم (٥٧ و٥٨ ـ ٣٥). وأحمد في المسند. ج٢ ص٤١٤.

الأعمال وتفاوتها في الأجر أو الفضل أو الأهمية، ومنها قوله ﷺ: «**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة**»[(١)]، وقوله ﷺ: «**رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه**»[(٢)]، وقوله ﷺ: «**إن مقام أحدكم في سبيل اللَّه أفضل من صلاته في بيته سبعين عاماً**»[(٣)]. وبالمقابل في ميدان سيئات الأعمال يرد قوله ﷺ: «**درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند اللَّه من ست وثلاثين زنية**»[(٤)]، وقوله ﷺ: «**شرار أمتي الثرثارون المتشدقون المتفيهقون وخيار أمتي أحاسنهم أخلاقاً**»[(٥)] وانظر ختاماً في حديث النبي ﷺ الآتي، فعن عمرو بن عبسة (رضي اللَّه عنه) قال: «**قال رجل: يا رسول اللَّه ما الإسلام؟ قال: أن يسلم للَّه قلبك، وأن يسلم المسلمون من لسانك ويدك. قال: فأي الإسلام أفضل؟ قال: الإيمان. قال: ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن باللَّه وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت قال: فأي الإيمان أفضل؟ قال: الهجرة. قال: وما الهجرة؟ قال: أن تهجر السوء. قال: فأي الهجرة أفضل؟ قال: الجهاد. قال: وما الجهاد؟ قال: أن تقاتل الكفار إذا لقيتهم. قال: فأي الجهاد أفضل؟ قال: من عُقِرَ جوادُه وأهريق دمه، ثم عملان هما أفضل الأعمال إلا من عمل مثلهما: حجة مبرورة أو عمرة**»[(٦)].

فهذه النصوص وأمثالها تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك مشروعية فقه الأولويات

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأذان (١٠)، باب فضل صلاة الجماعة (٣٠)، حديث رقم (٦٤٥). ومسلم في صحيحه. كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب فضل صلاة الجماعة (٤٢)، حديث رقم (٢٤٩ ـ ٦٥٠). والترمذي في سننه. كتاب الصلاة (٢)، باب ما جاء في فضل الجماعة (١٦١)، حديث رقم (٢١٥).

(٢) سبق تخريجه في هذا الفصل.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب فضائل الجهاد (٢٣)، باب ما جاء في فضل الغدو والرواح في سبيل اللَّه (١٧)، حديث رقم (١٦٥٠) وقال: هذا حديث حسن. والإمام أحمد في مسنده ج٢ ص٤٤٦.

(٤) سبق تخريجه. انظر الباب الثالث الفصل الأول.

(٥) أخرج الترمذي بنحوه في سننه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في معالي الأخلاق (٧١)، حديث رقم (٢٠١٨). ولفظه «**إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً، وإن من أبغضكم إلي وأبعدكم مني يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون**». وقال: هذا حديث حسن غريب. وأحمد في المسند. ج٢ ص٣٦٩. والطبراني في المعجم الكبير. ج٢٢ ص٢٢١. حديث رقم (٥٨٨).

(٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ج٤ ص١١٤. قال المنذري في الترغيب والترهيب: رواه أحمد بإسناد صحيح، ورواته محتج بهم في الصحيح. وأخرجه الدارمي في السنن. كتاب الصلاة (٢)، باب أي الصلاة أفضل (١٣٥)، حديث رقم (١٤٢٤). والطبراني في المعجم الأوسط. ج٢ ص٣٢٣. حديث رقم (٢١٠٦).

القائمة كما ذُكر على وضع الأحكام الشرعية كلاً في مرتبته دون افتئات على غيره أو انتقاص من مرتبته.

فقه الأولويات في تراث الأمة ومواقف العلماء:

في هذا الصدد نتوقف عند أقوال بعض العلماء الذين عُرفوا بغزارة علمهم وبالاجتهاد والتجديد لا الجمود والتقليد، لنلقي الضوء من خلالها على أثر أمر فقه الأولويات في ترشيد الفتوى. ومن تلك الأقوال قول الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في وصف المُغْتَرِّين من المتدينين من أهل العبادة: «...فمنهم فرقة حرصت على النوافل، ولم يعظم اعتدادها بالفرائض، ترى أحدهم يفرح بصلاة الضحى وصلاة الليل، ولا يجد للفريضة لذة، ولا يشتد حرصه على المبادرة بها في أول الوقت، وينسى قوله ﷺ في الحديث القدسي عن رب العزة: «**ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه...**»[1].

بل يتعين في الإنسان فرضان، أحدهما يفوت والآخر لا يفوت، أو فضلان أحدهما يضيق وقته والآخر يتسع وقته، فإن لم يحفظ الترتيب فيه كان مغروراً. ونظائر ذلك أكثر من أن تحصى، فإن المعصية ظاهرة والطاعة ظاهرة، وإنما الغامض تقديم بعض الطاعات على بعض، كتقديم الفرائض كلها على النوافل، وتقديم فروض الأعيان على فروض الكفاية، وتقديم فرض كفاية لا قائم به على ما قام به غيره، وتقديم الأهم من فروض الأعيان على ما دونه، وتقديم ما يفوت على ما لا يفوت... وكذلك من لا يفي ماله بنفقة والديه والحج، فربما يحج وهو مغرور، بل ينبغي أن يقدم حقهما على الحج، وهذا من تقديم فرض أهم على فرض دونه.

وكذلك إذا كان على العبد ميعاد ودخل وقت الجمعة، فالجمعة تفوت، والاشتغال بالوفاء بالوعد حينئذٍ معصية، وإن كان هو طاعة في نفسه.

وكذلك قد تصيب ثوبه النجاسة، فيغلظ القول على أبويه وأهله بسبب ذلك، فالنجاسة محذورة، وإيذاؤها محذور، والحذر من الإيذاء أهم من الحذر من النجاسة.

وأمثلة تقابل المحذورات والطاعات لا تنحصر، ومَن تَرَكَ الترتيبَ في جميع ذلك فهو مغرور، وهذا غرور في غاية الغموض، لأن المغرور فيه في طاعة، إلا أنه لا يفطن لصيرورة الطاعة معصية، حيث ترك بها طاعة واجبة هي أهم منها»[2].

ومن تلك الأقوال أيضاً ما ورد عن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) إذ يقول:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الرقاق (٨١)، باب التواضع (٣٨)، حديث رقم (٦٥٠٢). والطبراني في المعجم الكبير. ج١٢ ص١٤٥. حديث رقم (١٢٧١٩).

(٢) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج٣ ص٤٠٠ ـ ٤٠٤ باختصار.

« . . .هذا الباب ـ باب تفضيل بعض الأعمال على بعض ـ إن لم يعرف فيه التفضيل، وأن ذلك قد يتنوع بتنوع الأحوال في كثير من الأعمال، وإلا وقع فيها اضطراب كثير. فإن في الناس من إذا اعتقد استحباب فعل ورجحانه يحافظ عليه ما لا يحافظ على الواجبات. . . ومنهم من إذا رأى ترك ذلك هو الأفضل، يحافظ أيضاً على هذا الترك أعظم من محافظته على ترك المحرمات. . . والواجب أن يعطى كل ذي حق حقه، ويوسِّع ما وسَّعه اللَّه ورسوله، ويؤلِّف ما ألَّف اللَّهُ بينه ورسولُه، ويراعي في ذلك ما يحبه اللَّه ورسوله من المصالح الشرعية والمقاصد الشرعية . . . »[١].

وفي ذلك يقول سلطان العلماء العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع. إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. . . واتفق الحكماء على ذلك، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال» ثم يقول: « . . .واعلم أن تقديم الأصلح فالأصلح ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد نظراً لهم من رب الأرباب، فلو خيرت الصبي الصغير بين اللذيذ والألذ لاختار الألذ، ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح أو شقي متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت. . . ومصالح الدارين ومفاسدهما في رتب متفاوتة، فمنها ما هو أعلاها، ومنها ما هو أدناها، ومنها ما يتوسط بينهما. . . فكل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو إحداهما، فما كان من الاكتساب محصلاً لأحسن المصالح فهو أفضل الأعمال، وما كان منها محصلاً لأقبح المفاسد فهو أرذل الأعمال . . . »[٢].

أهم المعايير التي تتحدد على ضوئها الأولويات في الشريعة:

١ ـ **النصوص من كتاب وسنة**: فقد يَرِدُ النصُّ صريحاً في تحديد الأولويات، ومنها حديث النبي ﷺ الذي يرويه عنه أبو مسعود الأنصاري (رضي اللَّه عنه) أن رجلاً قال: «**واللَّه يا رسول اللَّه، إني لأتأخر عن صلاة الغداة من أجل فلان، مما يطيل بنا. فما رأيت رسول اللَّه في موعظة أشد غضباً منه يومئذٍ. ثم قال: إن منكم مُنفِّرين. فأيكم**

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٤ ص١٩٩.
(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٦ ـ ٩ باختصار.

ما صلى بالناس فليتجوز (يخفف) فإن فيهم الضعيف والكبير وذا الحاجة»[(١)] مع أن نصوصاً أخرى وردت بجواز الإطالة، لكن في الإمامة وفي حالة وجود ذوي الحاجة والضعفاء يكون الأولى مراعاة أحوالهم.

٢ ـ **فقه النصوص**: وذلك من ناحيتين، الأولى من ناحية تحديد الأولويات بناء على الربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، أو القواعد العامة، فتُرَدُّ الجزئيات إلى كلياتها والفروعُ إلى أصولها... وكذلك أيضاً تحديد الأولويات بناء على التمييز بين القطعي والظني من النصوص، وبين المحكم والمتشابه منها، وفهم الظني في ضوء القطعي، وفهم المتشابه في إطار المحكم.

ومن الأمثلة على ذلك ما تجب فيه الزكاة مما تنبته الأرض، فالحنفية أوجبوا الزكاة في كل مأكول لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١]. ذكر سبحانه: الكرم والنخل والزرع والزيتون والرمان، فالكرم والنخل يؤكل في حالين:

فاكهة وقوتاً، الزرع يؤكل في نوعين: فاكهة وقوتاً. والزيت يؤكل قوتاً واستصباحاً، والرمان يؤكل فاكهة محضة. وما لم يُذكر مما يؤكل لا يخرج عن هذه الأقسام الخمسة.

واستدلوا أيضاً بعموم قوله ﷺ: «**فيما سَقَت السماءُ العشر**»[(٢)].

والشافعية والمالكية أوجبوها فيما يُقتات به، وذلك لأن التوسيق إنما يكون في المقتات غالباً، وأما الخضار فأمرها نادر.

والإمام أحمد (ت٢٤١هـ) في أظهر أقواله وافق الحنفية لكن فيما كان يوسق، معولاً على قول النبي ﷺ: «**ليس في دون خمسة أوسق من تمر أو حَبٍّ صدقة**»[(٣)]، فبين

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأذان (١٠)، باب تخفيف الإمام في القيام (٦١)، حديث رقم (٧٠٢). ومسلم في صحيحه. كتاب الصلاة (٤)، باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة (٣٧)، حديث رقم (١٨٢ ـ ٤٦٦). وأحمد في المسند. ج٥ ص٢٧٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الزكاة (٢٤)، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء (٥٥)، حديث رقم (١٤٨٣). والترمذي في سننه. كتاب الزكاة (٥)، باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره (١٤)، حديث رقم (٦٣٩). وابن ماجه في سننه. كتاب الزكاة (٨)، باب صدقة الزروع والثمار (١٧)، حديث رقم (١٨١٦).

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الزكاة (٢٤)، باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة (٤٢)، حديث رقم (١٤٥٩). ومسلم في صحيحه، أول كتاب الزكاة (١٢)، حديث رقم (١ ـ ٩٧٩). والترمذي في سننه. كتاب الزكاة (٥)، باب ما جاء في صدقة الزرع (٧)، حديث رقم (٦٢٦). وهو جزء حديث.

النبي ﷺ أن محل الواجب هو الموسق، ولذلك مثلاً لم يوجب الزكاة في الجوز لأنه يعد عداً[١] وأوجبها في اللوز لأنه مكيل[٢].

يذكر القاضي ابن العربي (ت٥٤٣هـ) بعد عرض مطول لآراء المذاهب الأربعة ومناقشتها ترجيحه لرأي الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) إذ يقول: والإمام أبو حنيفة جعل الآية مرآته[٣] فأبصر الحق[٤].

وفي هذا الترجيح تتجسد مسألة الأولويات على ضوء فقه النصوص، فَرَبْطُ النصوص الجزئية بمقاصد الشريعة الكلية يعطي الأولوية للفتوى برأي الحنفية، إذ لولا ذلك لَتَعَطَّلَ رُكْنُ الزكاة في كثير من المنتجات الزراعية التي تدر الملايين بل وتشكل أحياناً ثروات قومية، كالبن والشاي والكاكاو والموز والمانجا وقصب السكر... إلخ؛ ومقاصد الشريعة لا تهدف إطلاقاً لإسقاط ركن من أركانها. كما أُخِذت هذه الأولوية مِنْ رَدِّ النصوص الظنية إلى النص القرآني القطعي الثبوت بطبيعة الحال. وهي مما ذكر في هذا البند من وسائل تحديد الأولويات في الشريعة.

أما الناحية الثانية فمن جهة اختلاف الأولويات ـ أحياناً ـ باختلاف الزمان والمكان والحال، يقول ابن القيم (ت٧٥١هـ): «إن أفضل العبادة العمل على مرضاة الرب في كل وقت بما هو مقتضى ذلك الوقت ووظيفته، فأفضل العبادات في وقت الجهاد، الجهاد. وإن آل إلى ترك الأوراد ومن صلاة الليل وصيام النهار. والأفضل وقت حضور الضيف مثلاً القيام بحقه، والأفضل وقت السحر الاشتغال بالصلاة والقرآن والدعاء والذكر والاستغفار... والأفضل في وقت مرض أخيك، عيادته وتقديم ذلك على خلوتك... والأفضل وقت نزول النوازل وأذاة الناس لك، أداء واجب الصبر مع خلطتك بهم دون الهرب منهم... إلخ. فالأفضل في كل وقت وحال إيثار مرضاة اللَّه في ذلك الوقت والحال، والاشتغال بواجب ذلك الوقت ووظيفته ومقتضاه»[٥].

وهذه الثانية تؤخذ من فهم مجموع النصوص التي وردت في بيان أجر وفضل أعمال الخير والصالحات، وأهمية كل عمل مطلوب في وقته وحين الحاجة إليه.

٣ ـ **فهم مقاصد الشريعة**: فمن المعروف أن أحكام الشريعة معللة في أغلبها، وأنها تنطوي على العديد من الحِكَم، وأن وراءها مقاصد هدف الشارع إلى تحقيقها، فالصلاة ﴿تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾، والزكاة ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾، والصيام

(١) هذا في زمانه (رضي اللَّه عنه).
(٢) ابن العربي. أحكام القرآن. ج٢ ص٧٥٨ ـ ٧٥٩ باختصار.
(٣) لأنها تطرقت إلى كافة أنواع المزروعات التي تؤكل.
(٤) نفس المصدر. ج٢ ص٧٥٩.
(٥) ابن القيم. تهذيب مدارج السالكين. ج١ ص١٠٢ ـ ١٠٥ باختصار.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، والحج ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ﴾... إلخ. وهذه من العبادات المحضة، فماذا عن سائر العبادات؟! ومِنْ حُسْنِ الفقه في دين اللَّه تعالى إدراك مقصود الشارع من التكليف حتى يعمل على تحقيقه، وحتى لا يشدد على الناس فيما لا يتصل بمقاصد الشرع وأهدافه... ومن المهم هنا التفريق بين مقاصد الشريعة الثابتة والوسائل المتغيرة لتحقيقها، ففي الأولى نكون في صلابة الحديد، وفي الثانية في ليونة الحرير إذا لزم الأمر[١]. ومن أمثلة ذلك مسألة رمي الجمار في منى أيام التشريق، إذ ليس بوسع مليوني حاج أو يزيد أن يقوموا جميعاً بالرجم ما بين الزوال إلى الغروب، وفي المقابل قد تكون النتيجة موت العديد من الناس جراء ذلك إذا حصل تدافع شديد، وليس التعسير مطلوباً لذاته في العبادات، فكيف بالمخاطرة بالأرواح؟! والمقصود الأسمى من الرمي هو عملية الرجم لموضع إبليس التي يصاحبها ذكر اللَّه تعالى وإرغاماً للشيطان، فيجوز والحالة هذه التوسعةُ في وقت الرجم كي يتمكن الجميع من أداء هذا النسك دونما حرج مع المحافظة على المقصود من الرجم دون أي تفريط فيه[٢].

٤ ـ **فهم فقه الموازنات**: هذا وضمن إطار فهم فقه الموازنات[٣] التي تلعب دوراً أساسياً أيضاً في تحديد الأولويات تقدم المقاصد العليا على الأدنى وهكذا دواليك... فتقدم الضرورات على الحاجيات، والحاجيات تقدم على التحسينات

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. في فقه الأولويات. ص٣٨ ـ ٣٩ باختصار.

(٢) وبالجملة فإن القول بجواز الرمي أيام التشريق قبل الزوال مطلقاً ليس ببدع من الأمر بل قال به جملة من السلف. فهو مذهب طاوس وعطاء، ونُقل عن الرافعي ـ أحد كبار علماء الشافعية ـ الجزم بجوازه، وحققه الأسنوي وزعم أنه المعروف مذهباً... وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه يجوز الرمي قبل الزوال للمستعجل مطلقاً، وهي رواية عن الإمام أحمد... قال في الإنصاف: وجوز ابن الجوزي الرمي قبل الزوال... وجزم به الزركشي، ونقل في بداية المجتهد عن أبي جعفر محمد بن علي أنه قال: رمي الجمار من طلوع الشمس. انظر: الأنصاري، الشيخ عبد اللَّه بن زيد آل محمود. رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر (في وقته رحمه اللَّه). يسر الإسلام في أحكام حج بيت اللَّه الحرام. بيروت. المكتب الإسلامي. لا ت. ص٢٢.

(٣) للمناسبة فإن فقه الموازنات يقوم على فقهين لا بد من وجودهما وتكاملهما حتى نتمكن من الوصول إلى الموازنة العملية السليمة البعيدة عن الغلو من جهة والتفريط من جهة أخرى. وهذان الفقهان هما فقه الشرع وفقه الواقع. والفقه الشرعي معروف وهو القائم على الفهم العميق لنصوص الشرع ومقاصده حتى يسلم بصحة مبدأ التوازنات، وتعرف الأدلة عليه. وهي واضحة لمن استقرأ الأحكام والنصوص وغاص في أسرار الشريعة.

أما فقه الواقع فمبني على دراسة الواقع المعاش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع الذي تتعلق به الفتوى. انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١٣. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م. ص٣٠ بتصرف.

ـ الكماليات[١]. كما أن الضروريات في نفسها تتفاوت، فالدين مقدم على ما عداه، والنفس دون الدين، ومقدمة على ما عداها، والعقل دونهما ومقدم على ما سواه، وهكذا. . .[٢].

وفي الموازنة أيضاً لا بد من الموازنة:

ـ بين المصالح والخيرات.

ـ بين المفاسد الممنوعة.

ـ وبين المصالح والمفاسد.

ففي الموازنة بين المصالح تقدم المصلحة المتيقنة على المصلحة المظنونة، والكبيرة على الصغيرة، والدائمة على العارضة، والجوهرية على الشكلية، والمستقبلية القوية على الآنية الضعيفة، كما تقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ومصلحة الكثرة على القلة. . . إلخ.

وفي الموازنة بين المفاسد نجد أنها متفاوتة أيضاً، فالمفسدة التي تُعَطِّلُ ضرورياً غير التي تعطل حاجياً غير التي تعطل تحسينياً. والمفسدة التي تضر بالمال دون التي تضر بالنفس، وهذه دون التي تضر بالدين. والمفاسد والأضرار أحجامها متفاوتة بشكل عام، وكذلك آثارها وأخطارها، ومن هنا تَقرر في الشريعة جملةُ قواعد ضابطة في الباب أهمها (لا ضرر ولا ضرار) و(الضرر يزال بقدر الإمكان) و(الضرر لا يُزال بضرر أكبر منه أو مثله) و(إذا تزاحمت مفسدتان نختار أخف المفسدتين وأهون الشرين) و(يُتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى) و(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام). . . وهكذا دواليك.

---

(١) والضرورات هي التي لا تتحقق وجوه المصلحة التي أقرها الشارع ضمن إطار المقصد الأعلى للشريعة وهو (جلب المصلحة ودفع المفسدة) لا تتحقق إلا بها. وهي تتوزع على مصالح خمس حِفْظها واقع في رتبة الضروريات، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. ودَفْعُ كل ما يترتب عليه فوات أصل من هذه الأصول الخمسة يُعَدُّ ضرورياً. فإذا ترتب حفظ الحياة على فوات أمر محظور مثلاً أباح الشارع تناول ذلك المحظور بالقدر الذي يحفظ النفس، وهكذا. . .
أما الحاجيات فهي لا يكون الحكم الشرعي فيها لحماية أصل من الأصول والضرورات الخمسة، بل يقصد دفع المشقة والحرج والاحتياط لهذه الأمور الخمسة كتحريم بيع الخمرة كيلا يسهل تناولها، وتحريم رؤية عورة المرأة خوفاً من الإفضاء إلى الزنا. . . إلخ.
والتحسينات والكماليات هي الأمور التي لا تحقق أصل هذه المصالح ولا الاحتياط لها، ولكنها ترفع المهابة وتحفظ الكرامة وتحمي الأصول الخمسة ومن ذلك حماية النفس مثلاً من الدعاوى الباطلة والقذف. إلخ. انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٣٦٩ ـ ٣٧٢ باختصار.

(٢) بعض الأصوليين كالإمام الغزالي وغيره قدموا ضرورة النسل على ضرورة العقل، أما جمهورهم فعلى تقديم العقل على النسل.

وفي الموازنة بين المصالح والمفاسد، أي إذا اجتمع في أمر ما مصلحة ومفسدة، فالعبرة للأغلب، فإن غَلبت المفسدة على جلب المصلحة وَجَبَ المَنعُ، ولم تعتبر المنفعة القليلة، والعكس صحيح أيضاً. ومن القواعد الهامة هنا (أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح) و(أن المفسدة الصغيرة تُغتفر من أجل المصلحة الكبيرة) و(لا تترك مصلحة محققة من أجل مفسدة متوهمة)... إلخ.

ومن الأمثلة على فقه الموازنات موقف النبي ﷺ في صلح الحديبية، فقد غَلَّبَ فيه النبي ﷺ المصالح الجوهرية والمستقبلية القوية على الاعتبارات الشكلية، والآنية الضعيفة. رضي بحذف البسملةِ وصفةِ الرسالة من نص اتفاقية الصلح ليكسب من ذلك الهدنةَ التي يتفرغ فيها لنشر دعوة الإسلام، ولا غرو أن سمى القرآن الكريم هذا الحدث (فتحاً مبيناً).

ومن ذلك أيضاً موقف الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) عندما طالبه ابنه عبد الملك وقد كان شاباً تقياً متحمساً قائلاً: يا أبت ما لك لا تنفذ الأمور؟ فواللَّه ما أبالي لو أن القدور غلت بي وبك في الحق!!. فهو يريد إزالة المظالم والمفاسد دفعة واحدة، وليكن بعد ذلك ما يكون. لكن الخليفة الراشد قال لابنه: لا تعجل يا بني، فإن اللَّه ذم الخمر في القرآن مرتين، وحرمها في الثالثة. وإني أخاف أن أَحْمِلَ الحقَّ على الناس جملة فيدعوه جملة ويكون من ذا فتنةٌ[١].

ومن ذلك أيضاً موقف الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) في عصره عندما عاب على بعض أهل زمانه، إذ أقبلوا على طلب الفقه وتخلفوا عن واجب كفائي هو علم الطب، حتى يكون في البلدة الواحدة خمسون متفقهاً ولا يوجد بها إلا طبيب واحد من أهل الذمة، مع ضرورة الطب الدنيوية، ومع أن للطب مدخلاً لبعض الأحكام الشرعية.

٥ ـ **فهم سنن الحياة في تغير الأحوال**: هذا ولا يخفى أن فقه الموازنات له أهمية كبيرة في فهم واقع الحياة وتنزيل الأحكام عليها، وخاصة في باب السياسة الشرعية، لأنها في الأساس تقوم على رعاية الواقع، وذلك له وقعه في تحديد الأولويات. وهذا ما التفت إليه مثلاً سيدنا عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) عندما أوقف إعطاء سهم المؤلفة قلوبهم والذي كان يأخذه بعض الأعراب إما تأليفاً لقلوبهم أو اجتناباً لشرورهم. فبعد أن استقر أمر الإسلام واستطاع أن يهزم الدولتين الكبيرتين في الدنيا آنذاك، وبعد أن مضى على إسلام هؤلاء فترة من الزمن، هل تظل الخلافة على قلقها منهم، أبعد هزيمة كسرى وقيصر يبقى الإسلام يتألف حفنة من

(١) انظر: الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٩٤.

الأعراب؟ الواقع قد تغير، والأولى أن تكون سياسة الحاكم موافقة لمتغيرات هذا الواقع، وهذا ما فعله عمر (رضي اللَّه عنه).

ومثله أيضاً عندما توسع عمر (رضي اللَّه عنه) في درء الحد بالشبهة خلال القحط الذي أصاب المدينة، ففي هذا الظرف الاستثنائي اتخذ الخليفة إجراءً استثنائياً وجعل له الأولوية في مسألة إقامة حد السرقة.

ومن ذلك أن لو اتفق أهل العلم المعاصرون أن يضعوا نمطاً دستورياً ومنهجاً أخلاقياً يُراعى وقيماً تصان في كيفية تولي الحاكم وكيفية عزله، وتحديد ولايته، وطرق مراقبته وبالتالي محاسبته، وطرق تحديد أجهزة الشورى وكيفية تعيين أهلها... إلخ من ضوابط هيكلية الحكم في الإسلام مما لم يسبق أن نُصَّ على أغلبها في فترة الخلافة الراشدة، أَوْ لم يكن كثير منها على نمط واحد محدد (كمسألة طريقة تنصيب الخليفة مثلاً). فلا ضير في ذلك، بل الأولوية لضبط معايش الناس وأنظمة الحكم، وخروجاً من الفتن والثورات وما شابه، ينبغي أن تحدد هذه المسائل على ضوء الشريعة وأحكامها ومفاهيمها.

احتكام الخلافيات إلى مقاصد الشريعة ومصالحها المعتبرة

ثبت بالاستقراء وبتتبع مراد الشارع من الأحكام أن الشريعة الإسلامية قد وُضِعَت لمصالح العباد في العاجلِ والآجل معاً، وذلك إما بجلب المنفعة لهم أو لدفع المفسدة والضرر عنهم[1]. وقد أرشدت النصوصُ إلى ذلك من حيث المبدأ، يقول تعالى في بعثِهِ الرسل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقال سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾[2] [الأنبياء: ١٠٧] وقال تعالى في أصل الخِلقة: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك: ٢]، وقال أيضاً: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] فالوجود والحياة هما لغاية وحكمة، وفي العبادة والاتباع والطاعة تحقيقٌ للمصلحة في الدنيا، والأعظم من ذلك الفوز والنجاة في الآخرة.

وكما أن بعثة الرسل كانت لتحقيق الرحمة بالعباد ولتحقيق الفوز في الآخرة، فإن في هذه الرحمة مراعاةً لحقوق الخلق ومصالحهم ومنافعهم في الدنيا ودفعاً للمفسدة عنهم في الدنيا أيضاً، ثم بعد ذلك الجزاء الأوفى في الآخرة.

وكما في الأصول العامة، فكذلك في تفاصيل الأحكام الجزئية تتحقق الحكمة التي يكون أسمى ما فيها رفع الضرر وجلب المنفعة، وهي في القرآن والسنة أكثر من أن تحصى[3]، وفيما يلي بعض الأمثلة عليها، فبعد آية الوضوء مثلاً يقول الباري سبحانه: ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [المائدة: ٦] ويقول في الصيام: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾

---

(١) نفس المصدر. ج٢ ص٦ ـ ٧.

(٢) وإنما يكون إرسال الرسول رحمة لهم إذا كانت الشريعة التي بُعِث بها إليهم وافيةً بمصالحهم متكفلةً بإسعادهم، وإلَّا لم تَكُنْ بِعثتُه رحمةً بهم، بل نقمةً عليهم. فكأنه عز وجل يقول لنبيه: إن ما بُعثتَ به سببٌ لسعادة الدارين ومنشأ لانتظام مصالحهم. فمن قَبِلَ هذه الرحمة وشَكَرَ النعمة سَعِدَ في الدنيا والآخرة، ومن ردها وجحدها خسر الدنيا والآخرة. البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة. بيروت. ط٥. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص٧٠ ـ ٧١.

(٣) انظر: الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٧.

[البقرة: ١٨٣] وفي الصلاة يقول عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [العنكبوت: ٤٥] وفي الجهاد ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ﴾ [الحج: ٣٩] وفي القصاص ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩] فهذه المعاني مجتمعة والمقصودة والمراعاة من قبل الشارع، سواء منها ما ورد في تفاصيل الأحكام التشريعية الجزئية أم في أصولها، تجتمع على أصل واحد يجمعها مقصودٌ للشارع ألا وهو جلب المصلحة ودفع المفسدة، والذي عبر عنه أهل العلم بأنه المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية.

وقد جاء في بيان مصادر الشريعة أنها الأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه، أو هي الغاية من الشريعة، والمعاني التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. ومعرفتها أمر ضروري للمجتهد عند استنباط الأحكام وفهم النصوص، ومفيد لغير المجتهد لكي يتعرف على أسرار الشريعة وحِكَمِها(١).

هذا ويشترط لاعتبار المقاصد أن يكون المقصد ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطَّرِداً(٢).

والمراد بالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحقيقها أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم.

والمراد بالظهور: الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى.

والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى قدر أو حد غير مشكوك فيه بحيث لا يتجاوزه ولا يقصر عنه.

والمقصود بالاطراد: ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف الأزمان والأماكن(٣).

فإذا تحققت المعاني بهذه الشروط، حَصَلَ اليقينُ بأنها مقاصد شرعية. ولا عبرة بعد ذلك لما سواه، فليس منها شيء صالح لأن يُعد مقصداً شرعياً. وإذا حصل فإنه لا يعدو أن يكون مقصداً متوهماً، وذلك كالتبني فإن الأبوة والبنوة فيه مسألة متوهمة وغير متحققة على وجهها الحقيقي بشكل ثابت أو ظاهر، ولذلك حَكَمَ الإسلام بحرمته. وكَتَوَهُّم عدم جواز الركوب على الناقة البُدنة في الحج، فذلك ليس مقصوداً للشارع، لذلك لما رأى النبي ﷺ رجلاً يسوق البدنة قال له: «**اركبها**» فقال: يا رسول اللّه، إنها بدنة. فقال ﷺ: «**اركبها، ويلك**»(٤).

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠١٧ باختصار.

(٢) ابن عاشور، العلامة محمد الطاهر. مقاصد الشريعة. تونس. الشركة التونسية للتوزيع. ص٥١ وما بعدها.

(٣) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠١٩.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الحج (٢٥)، باب ركوب البدن (١٠٣)، حديث =

هذا وتنقسم المصالح التي تقوم عليها مقاصد الشريعة من حيث قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام هي: الضروريات والحاجيات والتحسينات. ولكل منها مكملات. وهذه الأنواع الثلاثة من المصالح هي نقطة الانطلاق في مبدأ المصلحة المرسلة التي ينبغي مراعاتها كما ينبغي مراعاة مقاصد الشريعة في الخلافيات، خاصة وأن المصالح المرسلة وما يَدْخُلُ فيها هي في حقيقتها كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع (طبعاً دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء كما سيأتي بيانه)[1]. ذلك أن من القضايا التي صارت في حيز البدهيات أن الشارع راعى مصالح الناس في تشريع الأحكام، وذلك تفضلاً منه وإحساناً.

والمصلحة هي كل ما فيه صلاح ومنفعة الخلق في معاشهم أو في معادهم، في دينهم ودنياهم.

وكونها مرسلة أي مطلقة غير مقيدة، من جهة عدم ورود دليل خاص من نصوص الشرع على اعتبارها أو على إلغائها ـ أي مطلقة عن الإلغاء أو الاعتبار[2].

بناء عليه يكون تعريف المصلحة المرسلة أنها الأوصاف التي تلائم تصرفات الشارع ومقاصده، ولكن لم يشهد لها دليل معين من الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ويَحْصُلُ من رَبْطِ الحُكم بها جَلْبُ مصلحة أو دَفْعُ مفسدة عن الناس[3].

أقسام المصلحة من جهة اعتبار الشارع لها وعدمه:

والمصلحة المرسلة مأخوذة من جهة موضوع اعتبار الشارع للمصالح أو عدمه، وهي بحسب ذلك تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ما شهد الشرع لاعتباره.

٢ ـ ما شهد الشرع لبطلانه وإلغائه.

٣ ـ ما لم يشهد الشرع لا لبطلانه ولا لإلغائه[4].

= رقم (١٦٨٩). ومسلم في صحيحه. كتاب الحج (١٥)، باب جواز ركوب البدنة (٦٥)، حديث رقم (٣٧١ ـ ١٣٢٢). والترمذي في سننه. كتاب الحج (٧)، باب ما جاء في ركوب البدنة (٧٢)، حديث رقم (٩١١).

(١) البغا، الدكتور مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. دمشق. دار القلم ـ دار العلوم الإنسانية. ط٢. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ص٣٥.

(٢) نفس المصدر. ص٣٥.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج١ ص٣٩ بتصرف.

(٤) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج١ ص٢٨٤ ـ ٢٨٦. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص١٣٦. والأسنوي. نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى الأصول. ج٣ ص٦٧ وغيرها...

١ ـ **ما شهد الشرع لاعتباره**: وذلك بأن وَضَعَ من الأحكام التفصيلية ما يوصل إليه، مثل جميع الأحكام الشرعية الموضوعة للمحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال[١].

٢ ـ **ما شهد الشرع لبطلانه وإلغائه**: بأن وضع أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به، وذلك كأن يتوهم الإنسان جريان المصلحة في مسألة ما، لكن الشرع يبين أنها مصلحة موهومة وهي باطلة شرعاً لأنها تؤدي إلى مفاسد أكبر. وذلك كالمبالغة في التدين حتى يخرج عن المألوف بظن أن في ذلك منفعة كما وقع لبعض الصحابة (رضي اللَّه عنهم) حينما واظب أحدهم على الصيام يومياً والآخر امتنع عن الزواج والأخير امتنع عن النوم ليلاً لأجل صلاة قيام الليل، لكن الشارع ألغى ذلك، فقال ﷺ لهؤلاء الرهط: «**أما واللَّه إني لأخشاكم للَّه وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن ملتي فليس مني**»[٢].

ومن ذلك أيضاً ادعاء بعض المعاصرين إباحة الفائدة البنكية نظراً لما في ذلك من مصلحة موهومة يرونها، بأن في ذلك حفظاً للمال من فقدان قيمته مع الزمن، ودعماً للاقتصاد الوطني بتحرير السيولة عن طريق البنوك لتحريك الاقتصاد بدلاً من اكتناز المال في البيوت، ويكون في ذلك أيضاً تحصيل للكسب للمودعين. وهذا مردود لأن الشارع نقض كل هذه الاعتبارات بما ورد في النصوص من تحريم لمطلق الربا ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] وقال ﷺ: «**درهم ربا أشد من بضع وسبعين زنية أدناها بأمه**»[٣] وقوله ﷺ: «**أيما دين جر منفعة فهو ربا**»[٤].

وهذا القسم من المصالح ـ النسبية!! ـ طالما أنه غير معتبر وملغى شرعاً، فهو بالتالي لا يعتد به إطلاقاً في موضوعنا، وخاصة من جهة الترجيح في الخلافيات استناداً إليه.

٣ ـ **ما لم يشهد الشرع لا لبطلانه ولا لاعتباره**: لا بنَص ولا بإجماع بحيث لم يأت في الأحكام الشرعية ما يوافقه أو يخالفه[٥]، وهو المقصود بالمصلحة المرسلة، وسماه

---

(١) وسيأتي لاحقاً شرح هذه المقاصد والأصول الخمسة، مع بعض الأمثلة عليها.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب النكاح (٦٧)، باب الترغيب في النكاح (١)، حديث رقم (٥٠٦٣). ومسلم في صحيحه. كتاب النكاح (١٦)، باب استحباب النكاح (١)، حديث رقم (٥ ـ ١٤٠١). وأحمد في المسند. ج٣ ص٢٤١.

(٣) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل الأول.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى. كتاب البيوع، باب كل قرض جر منفعة، حديث رقم (١٠٧١٤). وضعفه السيوطي في الجامع الصغير.

(٥) الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد. شرح العضد على مختصر المنتهى لابن =

بعضهم بالاستصلاح، أو المناسب المرسل الملائم[١]. فإنه إذا حدثت واقعة لم يشرع الشارع لها حكماً، ولم تتحقق فيها علةٌ اعتبرها لِحُكم من أحكامه، ووُجِدَ فيها أمر مناسب لتشريع حكم ـ أي أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضرراً أو يحقق نفعاً ـ فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يكون مصلحة مرسلة[٢].

ميدان العمل بالمصلحة المرسلة:

اتفق الفقهاء أن الأعمال التي كُلِّف بها المسلم شرعاً هي قسمان، قسم يتصل بالعبادات، والآخر يتصل بالعادات.

١ ـ أما العبادات فهي كل ما من شأنه تنظيم العلاقة بين الإنسان وربه وقلما تكون له علاقة ببني الإنسان. وإن الأصل في هذا النوع من التكاليف الاتباع والتعبد دون الالتفات إلى التعليل، فالنصوص فيه غير معللة في الجملة، أو على التحقيق يقال: لا يلتفت في العبادات إلى البواعث والغايات ومن ثم يبنى عليها أشباهها، إذ لا يصح للمكلف أن يفرض على نفسه عبادة لم يفرضها الشارع ولو اتحدت مع ما نص عليه في الباعث الملتمس أو الحكمة المناسبة... إلخ.

٢ ـ أما العادات، وهي ما تتصل بمعاملة بني الإنسان بعضهم بعضاً، فالأصل فيها الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شُرعت من أجْلها الأحكام ـ باتفاق الفقهاء ـ. إذ أن التكليفات في هذه الأمور إنما كانت لما فيه خير الناس ومنافعهم من عدل وفضيلة وصلاح... إلخ وهذا إنما يكون بتشريع كل ما من شأنه رعاية المصالح المتفقة مع مقاصد الشارع[٣].

بناء عليه يتبين أن مجال العمل بالمصالح المرسلة في الأحكام الشرعية ينحصر في قسم العادات، لأن هذا القسم من الأحكام هو مجال النظر في تشريعه إلى المصالح، وعليه فلا دخل لها فيما كان من قبيل العبادات.

ويلحق بالعبادات كل ما كان في معناها مما ليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة الجزئية لكل حكم منها، وذلك مثل الأمور المقدرات من الشارع كالحدود والكفارات،

= الحاجب. مصر. المطبعة الأميرية. ط١. ج٢ ص٢٤٢ وص٢٨٩. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص١٣٨.

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٧٥٤.

(٢) البغا، الدكتور مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. ص٣٤ ـ ٣٥.

(٣) نفس المصدر. ص٣٦ ـ ٣٨ باختصار.

وفروض الإرث، وشهور العدة، وكل ما سواه مما شرع محدداً مقدراً واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به[١].

موقف العلماء من العمل بالمصلحة:

الفقهاء بالنسبة للمصالح وعلاقتها بالنصوص منقسمون إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى: الذين يلتزمون النصوص، ولا يعرفون المصلحة إلا عن طريق ظواهر النصوص، ولا يعتبرون أي مصلحة وراء النصوص. وتتمثل هذه الفئة بالظاهرية. إذ أنهم يقررون أن لا مصلحة إلا ما جاء به النص، ولا تُلتمس المصلحة في غيره.

الفئة الثانية: الذين يلتمسون المصالح من النصوص، وهي تعرف تعليلات النصوص ومقاصدها وغاياتها. إذ يقيس أهل هذه الفئة كل موضوع تتحقق فيه المصلحة على الموضوع الذي نُص عليه في هذه المصلحة، بَيْدَ أنهم لا ينظرون إلى المصلحة إلا إذا كان لها شاهد بالاعتبار من دليل خاص، فلا مصلحة معتبرة عندهم إلا ما يشهد له نص خاص أو أصل خاص، ويعتبرون الضوابط التي تتحقق فيها هذه المصلحة غالباً علة القياس.

الفئة الثالثة: الذين قرروا أن كل مصلحة تَكُون من جنس المصالح التي يقررها الشارع فهي مصلحة يؤخذ بها، وذلك بأن يكون فيها محافظة على الدين أو النفس أو النسل أو العقل أو المال، ولكن لم يشهد لها أصل خاص حتى تصلح قياساً. وهذه الفئة من العلماء، تأخذ بهذا النوع من المصالح على أنها دليل قائم بذاته، وهذا النوع من المصالح هو المسمى المصلحة المرسلة.

وأهل المذاهب منهم من يأخذ بكافة أنواع المصالح هذه وهم المالكية والحنابلة، ومنهم من يقتصر على النوعين الأولين وهم الشافعية والحنفية. لكن بشكل عام فإن الكل يأخذ بمبدأ المصلحة، وإن كان البعض يتوسع في الأخذ بها، والبعض يقتصر فيها على بعض أنواعها.

هذا هو الشائع المأثور عن الأئمة. لكن بعض العلماء بينوا أن كل المذاهب وحتى تلك التي لم تعتبر المصلحة المرسلة مصدراً مستقلاً بذاته، قد أخذت بالمصلحة المرسلة وإن بشكل ضيق وحالات قليلة. يقول الإمام القرافي[٢]: «المصلحة المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون، ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون

---

(١) نفس المصدر. ص٤٠.

(٢) هو الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي البهنسي المصري المشهور بالقرافي. نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب) وإلى القرافة (المحلة المجاورة =

شاهداً بالاعتبار ولا يعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[١]، ودليل جواز العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) قد أخذوا بها في أكثر من موضع مما يؤكد مشروعيتها «فقد عملوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقديم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصاحف، ولم يتقدم نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر (رضي اللَّه عنهما) ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجون، وهذه الأوقاف التي بإزاء مسجد الرسول ﷺ والتوسعة بها عند ضيقه فعله عثمان (رضي اللَّه عنه)»[٢].

وعلى كل حال فالذي يهمنا أن من يأخذ فقط بالمصلحة التي لها شاهد من أصل شرعي بالاعتبار، يلتزم بضوابط تراتبيةِ هذا النوع من المصالح المتعارضة عند تزاحمها في المسألة الواحدة. ومن يأخذ بكافة أقسام المصالح يلتزم بكافة ضوابط تراتبيةِ تقديم المصالح وتأخيرها عن بعضها البعض إذا تعارضت وتزاحمت في المسألة الواحدة[٣]. وبناء على هذه الضوابط تخرج بعض الآراء من دائرة الاختلاف، وتجعل بعض المسائل التي كانت خلافية محسوماً فيما يؤخذ منها، حيث ينعدم الاختلاف فيها، وهذا ما يجعلها بالتالي مسألة غير مختلف فيها بناء على ذلك، هذا والباعث على البحث في هذا الموضوع هنا ليتبين أن في إيضاح

= لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة). مصري المولد والمنشأ والوفاة. من الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، وإليه انتهت رئاسة المالكية في عصره. برع في الفقه وأصوله والعلوم العقلية. لازم الشيخ عز الدين بن عبد السلام وأخذ عنه أكثر فنونه. وأخذ أيضاً عن الإمام شرف الدين محمد بن عمران الشهير بالشريف الكركي وعن قاضي القضاة أبي بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد الإدريسي. وتخرج به جمع من الفضلاء. قال القاضي تقي الدين بن شكر: أجمع المالكية والشافعية على أن أفضل رجال عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة وناصر الدين المنير بالإسكندرية وابن دقيق العيد بالقاهرة. من مصنفاته كتاب (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام) و(أنوار البروق في أنوار الفروق) و(شرح تنقيح الفصول) في الأصول و(الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة) في الرد على أهل الكتاب. توفي سنة ٦٨٤هـ بدير الطين ودفن بالقرافة. انظر: ابن فرحون. الديباج المذهب. ص٦٢ ـ ٦٧. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٩٤ ـ ٩٥. وسركيس، يوسف إليان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. ص١٥٠١ ـ ١٥٠٢.

(١) نقله عنه: الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه. البحر المحيط. حرره الدكتور عبد الستار أبو غدة. وراجعه الشيخ عبد القادر عبد اللَّه العاني، . الغردقة ـ مصر. دار الصفوة. ط٢. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ج٦ ص٧٧.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٨٤.

(٣) وهذه التراتبيات في تقديم بعض المصالح على بعض والأخذ ببعضها دون بعض إذا تعارضت وتزاحمت في المسألة الواحدة سترد تفاصيلها لاحقاً في هذا الفصل.

سلم تراتبية التقديم والتأخير بين المصالحِ وسيلةً من وسائل ضبط الاختلاف.

شروط العمل بالمصلحة المرسلة:

اشترط العلماء الذين قالوا بالمصلحة المرسلة للأخذ بها شروطاً ثلاثة يراها المتأمل منضوية ضمن إطار التعريف بالمصلحة المرسلة. وهذه الشروط هي:

١ ـ الملاءمة بين المصلحة التي تُعتبر أصلاً قائماً بذاته، وبين مقاصد الشارع، فلا تنافي أصلاً من أصوله ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها، وبأن تكون من جنسها أو قريبة منها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بها. وذلك كتوهم المصلحة في جعل التطليق بيد القاضي لأنه يخالف نصاً شرعياً، أو كمن يتوهمها في جعل الميراث بالتساوي بين الذكور والإناث، وذلك يناقض نصاً صريحاً أيضاً.

٢ ـ أن تكون معقولة في ذاتها جَرَت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عُرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في الأمور التعبدية، لأن الأصل فيها أن تؤخذ بالتسليم. ويكون مقطوعاً تَرَتُّبُ المصلحة على الحكم أو شبه متيقّنٍ. وليس مظنوناً متوهماً، أي أن يتحقق من تشريع الحكم جلب نفع أو دفع ضرر، فمثلاً تسجيل العقود في دائرة السجلات يقطع الطريق على شهادة الزور ويحقق استقراراً في المعاملات وطمأنينة إليها، فالمصلحة متحققة في ذلك. فلا مانع شرعاً من الحكم بوجوب تسجيل العقود. وتسعير السلع عند الحاجة يأتي بفائدة محققة أو شبه محققة هي منع الغبن عن طريق الزيادة في الأثمان. وفي ذلك دفع للحرج عن الناس.

٣ ـ أن يكون في الأخذ بالمصلحة حفظٌ لأمر ضروري، أو رفعٌ لحرج لازم في الدين أو جلبٌ لتيسير مشروع.

فأما مرجعها إلى حفظ أمر ضروري فهو من باب ما لا يتم الواجب إلا به. وأما رجوعها إلى رفع الحرج اللازم فهو إما لاحق بالضروري وإما من الحاجي الذي مرده إلى التخفيف والتيسير[١].

ويضاف إلى هذه الشروط ألا تكون المصلحة خاصة غير عامة، فتشريع الأحكام لصالح أمير أو حاشيته أو أسرة أو ذي نفوذ أو صاحب أي اعتبار آخر لا يصح الأخذ به[٢].

---

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٢٩ وما بعدها باختصار.

(٢) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٨٠٠.

أقسام المصلحة من جهة قوتها في ذاتها:

بالعودة إلى تقسيمات المصلحة لهذا الاعتبار فهي ثلاثة، وهي بحسب التالي:

أ ـ **المصالح الضرورية**: وهي أقوى مراتب المصلحة فعليها تتوقف حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فُقدت اختلت الحياة في الدنيا وشاع الفساد وضاع النعيم الأبدي وحل العقاب في الآخرة. وهي خمسة: الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وهي التي بالمحافظة عليها يستقيم أمر الجماعات والأفراد، وقد أشار الشارع إلى حفظ هذه الضروريات بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢].

ولا خصوصية للنساء المؤمنات بذلك، فقد كان الرسول ﷺ يأخذ البيعة من الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات.

وحِفْظُ الشارع لهذه الضروريات من ناحيتين، من ناحية إيجادها وتحقيقها، ومن ناحية بقائها واستمرارها[١].

فلإيجاد الدين وتحقيقه أوجب اللَّه تعالى الإتيان بأركان الإسلام والالتزام بأركان الإيمان، وشرع جهاد الفتح وشرع الدعوة إلى الإسلام. وللمحافظة عليه شرع جهاد الدفاع وشرع العقوبات لمن يريد الصدّ عنه وللمرتدين.

ولإيجاد النفس شرع الزواج وحض على التكاثر الذي به يحفظ النوع الإنساني، وللمحافظة عليها أوجب الشارع تناول الضروري من الطعام والشراب وفرض العقوبة على قاتل النفس بغير حق.

ولإيجاد النسل شرع الزواج أيضاً، وللحفاظ على النسل نقياً والعرض شريفاً حرم الزنى والقذف، لضمان عدم تعطيل أو اختلاط الأنساب.

والعقل الذي يهبه اللَّه تعالى للإنسان أباح له سبحانه كل ما يكفل سلامته وتنميته بالعلم والمعرفة، وحرم كل ما يفسده أو يضعف قوته للحفاظ عليه، وذلك كشرب المسكرات وتناول المخدرات.

والمال شرع اللَّه تعالى لتحصيله وإيجاده السعي في طلب الرزق، وشرع أحكام المعاملات لتبيان طرق حلاله. وللمحافظة عليه حرم السرقة والغش وأكل الأموال

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٨. وانظر في ذلك أيضاً: البغا، الدكتور مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. ص٢٩.

بالباطل، وأوجب التضمين على التالف، فحمى بذلك الأموال التي بها معاش الخلق وهم مضطرون إليها[١].

ب ـ **المصالح الحاجية**: وهي التي لا يكون الحكم الشرعي فيها لحماية أصل من الأصول الخمسة المذكورة، بل يقصد دفع المشقة ورفع الحرج، أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة. فهي يحتاج الناس إليها للتيسير عليهم ورفع الحرج بحيث إذا فقدت وقع الناس في الضيق والحرج. لكن لا يختل نظام حياتهم كما في الضروريات[٢]. وهي تأتي بطبيعة الحال في المرتبة بعد الضروريات.

ومن أمثلة المصالح الحاجية تحريم بيع الخمر لكيلا يسهل تناولها، ومنها أيضاً المحافظة على الحرية الشخصية والحرية في الممارسة الدينية، فإن الحياة تثبت دونها، ولكن يكون الشخص بذلك في ضيق. ومن الحاجيات بالنسبة للعقل تحريم شرب القليل مما يسكر الكثير منه كيلا يفضي ذلك إلى أكثر. وبالنسبة للنسل تحريم رؤية عورة المرأة أو المعانقة كيلا يفضي ذلك إلى الزنى. وبالنسبة للمال تحريم غصب المال والسلب لأنه لا يذهب بهما أصل المال، ولأنه يمكن استرداده إذ يكونان في العلن.

ج ـ **المصالح التحسينية أو الكمالية**: وهي الأمور التي لا تحقق الأصول الخمسة ولا الاحتياط لها، ولكنها ترفع المهابة وتحفظ الكرامة وتحمي الأصول الخمسة، وهي مما تقتضيه المروءةُ عادةً، ويُقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وإذا فقدت لا يختل نظام الحياة كما الضروريات، ولا ينال الناس الحرج والمشقة كما في الحاجيات، ولكن تصبح حياتهم مستقبحة في تقدير العقلاء، وهي تأتي بالمرتبة بناء عليه بعد الضروريات وبعد الحاجيات أيضاً[٣].

ومن أمثلتها بالنسبة لحماية الدين منع الدعوات المنحرفة التي لا تمس أصل الدين والاعتقاد، ولكن بتكاثرها تُوجِدُ شكاً في المقررات الإسلامية. ومنع الاطلاع على كتب الأديان الأخرى لمن لا يستطيع الموازنة العقلية الدقيقة بين الحقائق الدينية، ولا يملك المقدمات العلمية التي تؤهله للمقارنة بينها.

ومن التحسينات بالنسبة للنفس حمايتها من الدعاوى الباطلة والسُّباب مما يمس

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٢١ ـ ١٠٢٢.

(٢) انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٣٧١ ـ ٣٧٢. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٢٢ ـ ١٠٢٣. هذا وإن التشريع الإسلامي بالإجمال قد أخذ بمبدأ رفع الحرج للتخفيف على الناس وتيسير سبل الحياة عليهم.

(٣) انظر أيضاً: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ج٣٧٢. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٢٣.

كمال النفس الإنسانية ويشينها ولا يمس أصل الحياة أو حاجياتها، وذلك بتحريم هذه الدعاوى والسباب والمعاقبة فيها.

ومن ذلك بالنسبة للنسل تحريم خروج المرأة في الطرقات بزينتها لأنه حفظ لكمال الأصل، ولأنه شرف وكرامة، ومنع للتبذل الذي تقع فيه نساء اليوم.

ومن ذلك بالنسبة لحماية العقل منع الذميين من إعلان الشرب للمحرمات وبيعها في أوساط المسلمين ولو كان المشتري ذمياً، وذلك حماية للأصل وهو حرمة تناول الخمر.

ومن ذلك بالنسبة لحماية المال تحريم التغرير الخداع لأنه اعتداء على إرادة التصرف في المال عن بينة ومعرفة من قبل المالك، لا اعتداء على أصل المال[١].

تفاوت مراتب المصالح وما ينبني عليها في التعامل مع الخلافيات:

إن إحدى أهم ثمرات هذا الفصل في أثر الاسترشاد بالمصالح المعتبرة أو المرسلة في توجيه بعض الخلافيات تتبين هنا من خلال معرفة الميزان والمعيار الذي يُعتمد في تقديم بعض المصالح على غيرها أو استبعاد بعض المفاسد دون غيرها، وذلك في حال تزاحم جلب المصالح أو دفع المفاسد في المسألة الخلافية الواحدة.

ويتناول هذا الميزان ترتيب المصالح بناء على جوانب ثلاثة:

١ ـ النظر إلى قيمتها بذاتها، وترتيبها في الأهمية بحسب ذلك، ما بين ضروري وحاجي وتحسيني بحسب تراتبها بين بعضها البعض، وبحسب التراتب داخل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة.

٢ ـ النظر إليها من حيث مقدار شمولها.

٣ ـ النظر إليها من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه[٢].

وسنمضي في الشرح على هذا النسق بدءاً من النقطة الأولى:

١ ـ المقاصد الشرعية الثلاثة ليست مستقلة عن بعضها، وإنما يكمل بعضها بعضاً، ذلك أن الضروريات تتكمل بالحاجيات والتحسينات، والحاجيات تتكمل بالتحسينات،

---

(١) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٣٧٣. وينظر أيضاً في تفاصيل تقسيم المصلحة من حيث قوتها: الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٨ وما بعدها. والغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج١ ص٢٨٤ وما بعدها. والأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج٢ ص٢٦٢ وما بعدها. وعضد الدين الإيجي. شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب. ج٢ ص٢٤٠. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص١٣٧، وغيرها.

(٢) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢١٨.

وعند وقوع التعارض في المصالح يقدم الضروري على ما سواه، والحاجي يقدم على التحسيني، فالحاجي يهمل إن لم توجد ضرورة له إن كان ذلك في سبيل الإبقاء على أصل المصلحة، والتحسيني الذي لا حاجة له يهمل في سبيل الإبقاء على أصل المصلحة، أو في سبيل بقاء ما يحتاج إليه أصل المصلحة.

والسبب في ذلك أن الضروريات هي أصل المقاصد الشرعية كلها، وأن ما سواها من حاجي وتحسيني مبني عليها كوصف من أوصافها أو كفرع من فروعها. ولا ريب أن إهمال الفرع أو الوصف عند الضرورة لا يوجب إلغاء الأصل أو الموصوف، أما الأصل أو الموصوف فلا ريب أن اختلاله اختلال لكل ما يترتب عليه ويتفرع منه، لأن الأصل إذا اختل، اختل الفرعُ من باب أولى[(١)]. ومثال ذلك لو تعارضت ضرورة حفظ النفس مع بعض الحاجيات، كمثل رؤية عورة المرأة إن كان فيها مرض مهلك، فإنا إذا التزمنا الحاجي هنا فإنه سيعود بالإخلال على الضروري لاستلزامه الهلاك، لذلك يُهمل الحاجي هنا، ويُقَدَّم الضروري فتباح رؤية العورة لضرورة حفظ النفس.

ومن أمثلته أيضاً لو تعارضت ضرورة حفظ النفس من الهلاك مع حرمة أكل الميتة فتقدم ضرورة حفظ النفس ويؤمر المضطر عندها بالأكل قدر حاجته دون زيادة عليها لأنها ضرورة ولأن الاحتراز عن أكل الميتة مصلحة تحسينية. وعلى هذا النسق نمشي في كل خلافية تتعارض فيها مصلحتان من هذه المصالح الثلاث المتدرجة في مدى أهميتها لحفظ أحد الكليات الخمس.

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة كما لو كان كلاهما من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات فيُنظر فيها:

ـ فإن كان كل منهما متعلقاً بِكُلِّيٍّ على حِدَةٍ، جُعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتهما، فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على ما عداه. ثم بعده يكون تقديم الضروري المتعلق بحفظ النفس على ما عداه إذا تعارض معه، ثم بعده يكون تقديم الضروري المتعلق بحفظ النسل (وقيل العقل) على ما عداه... وهكذا دواليك وآخرها في التقديم والتأخير حفظ المال. فالجهاد مثلاً وإن كان يؤدي إلى هلاك النفس، والحفاظُ على النفس أمر ضروري، إلا أنه يُهدر في سبيل المحافظة على الدين، لأن المحافظة على الدين أرفع رتبة من المحافظة على النفس، فيسقط حكم المحافظة على النفس في سبيل ما هو أعظم درجة منه وهو حفظ الدين.

ويباح إتلاف المال إذا هُدِّدَ بقتل نفسه، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ المال،

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١٨.

فيسقط حكم المحافظة على المال بمقابل ما هو أرفع منه درجة وهو حفظ النفس(١).

ـ أما إن كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد، كالدين أو النفس أو العقل، فعلى المجتهد أن ينتقل حينئذٍ إلى الجانب الثاني من النظر، وهو ما سبق ذكره، جانب النظر إليهما من حيث مقدار شمولهما.

٢ ـ النظر إلى المصالح إذا تعارضت من حيث مقدار شمولها: وذلك يكون كما ذكرنا إن كانت المصالح المتعارضة متعلقة بكلي واحد. فالمصالح وإن اتفقت فيما هي مصلحة له، وفي مدى الحاجة إليها، ولكنها كثيراً ما تختل في مقدار شمولها للناس ومدى انتشار ثمراتها بينهم. فيقدم حينئذٍ أعم المصلحتين شمولاً على أضيقهما في ذلك. إذ لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة جمهرة من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة من الناس، على أن الفرد لا يتضرر بترجيح مصلحة الجماعة عليه، لدخوله غالباً فيهم. ومن أمثلته ترجيح الانتفاع العام بالماء الواقع في أرض غير مملوكة على احتياز الفرد له، فكلا المصلحتين في درجة واحدة من القوة وهي درجة الحاجيات، بيد أن مصلحة تسبيله لعامة الناس أوسع شمولاً من مصلحة امتلاك فرد واحد له، مع أنه لا مُرَجِّح للثاني من ملكية خاصة أو توفر أحد مقوماتها وأسبابها.

ومن الأمثلة أيضاً ترجيح مصلحة حفظ عقول الناس من الزيغ على مصلحة الفرد في ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارضهما، لأن الأول أعم أثراً وشمولاً من الثانية، فالمفسدة المترتبة على إهمال المصلحة الأولى لصالح الثانية أشد خطراً من المفسدة المترتبة على إهمال الثانية لصالح الأولى، مع العلم أن كلا المصلحتين في رتبة الحاجيات. ذلك أن الحجر على حرية فرد في التعبير أقل مفسدة من إباحة ذلك له بمقابل إخلال أو زيغان المجموع.

ومن الأمثلة أيضاً ترجيح مصلحة عامة أهل السوق من التجار على مصلحة الواحد منهم حال تلقيه للركبان القادمة إلى السوق محملة بالبضائع وشراء البضائع خارج البلدة، لأن في الثانية مصلحة خاصة بهذا الواحد ففيها تحقيق منفعة أكبر خاصة به، لكن في الأولى شمول أوسع لكافة التجار في السوق أن يبتاعوا من البضائع ويتوزعوا بيعها في السوق، ففي ذلك فائدة للكل، مع أن المصلحة الأولى والثانية كلاهما في رتبة المصالح الحاجية(٢).

---

(١) انظر: البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢١٨ـ٢٢٠. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١٠٢٨.

(٢) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢٢١ ـ ٢٢٢ بتصرف.

فإذا تقرر هذا، فليعلم أنه لا بد مع ذلك كله من النظر إلى الجانب الثالث من المصلحة وهو مدى توقع حصولها في الخارج، وهو الجانب الثالث من الجوانب التي تحدد تراتبية المصالح وكيفية الموازنة بينها عند تزاحمها في المسألة الواحدة.

٣ ـ النظر إلى المصالح من حيث التأكد من نتائجها أو عدمه: يتصف الفعل بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه على صعيد الواقع، وربما كانت نتيجة الفعل مؤكدة الوقوع كحفر بئر خلف باب دار في الظلام، فمفسدة هذا الفعل مؤكدة في العادة، وكالتجارة في مال اليتيم نقداً، فمصلحة ذلك مؤكدة أيضاً في العادة، وربما كانت النتيجة مظنونة ـ على اختلاف درجات الظن ـ وذلك مثل بيع السلاح في وقت الفتن وبيع العنب للخَمَّار، فمفسدتهما راجحة، ومثل التجارة في مال اليتيم دَيْناً مع التوثيق فمصلحته راجحة الوقوع أيضاً. وربما كانت النتيجة مشكوكة أو موهومة كحفر بئر في نجوة من المارين من الناس، وبيع العنب لمن جَهُلَت صنعته، فمفسدتهما مشكوكة أو موهومة، ومثل التجارة بمال اليتيم ديناً وبدون توثيق وهجوم فئة من المسلمين العزل على أضعافهم من الأعداء المسلحين، فمصلحة كل منهما من الربح والنصر مشكوكة موهومة.

فإذا تبين هذا فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها بذاتها أو درجة شمولها، بل لا بد إلى جانب قوة قيمتها بذاتها وإلى جانب شمولها لا بد أن تكون مقطوعة الحصول أو مظنونة، ولا يُقبل ما دون ذلك. وأما مقطوعة الحصول فواضح سبب الأخذ بها. لأن القطع يفيد اليقين والعلم. وأما المظنونة، فلأن الشارع قد أنزل المظنة منزلة وجوب العمل في عامة الأحكام، ما لم يُنسخ الظن بيقين معارِض[١].

والخلاصة في هذا الميزان أو المعيار الذي لا بد من اعتماده في الموازنة بين المصالح لتقديم بعضها على بعض أنه لا بد من اعتبار معيار ونسبية رجحان الوقوع من عدمه، فالمصلحة المؤكدة مقدمة على ما عداها من المصالح الظنية أو الموهومة، والمصالح الظنية مقدمة على المصالح الموهومة.

ثم تتدرج المصلحة في مراتب الأهمية الذاتية الممثلة في الكليات الخمس وفي الوسائل الثلاث لإحرازها، فالضروريات تقدم على ما عداها، والحاجيات دون الضروريات وتقدم على التحسينات إذا تزاحمت. أما المصالح المتعارضة التي تكون في رتبة واحدة من هذه الثلاث فالتفاوت بينها يكون حسب تفاوت متعلقاتها من الكليات

---

(١) نفس المصدر. ص٢٢٢.

الخمس، وهذه الكليات تأتي بالتراتبية التي تم ذكرها سابقاً وهي أولوية الدين ثم النفس ثم النسل أو العقل[١] ثم المال.

ثم بعد ذلك تتدرج المصالح في تراتبيتها حسب درجة شمولها وسعة فائدتها وعمومها، وهذا في حال تزاحم المصالح المتعارضة إذا كانت في رتبة واحدة من الرتب الثلاث وتعلقت بكلي واحد من الكليات الخمس، كأن تكون المصالح المتعارضة في المسألة الخلافية الواحدة متعلقة بالنفس مثلاً دون سواها أو المال وحده... إلخ.

فعلى ضوء هذه التراتبية وضمن هذا السلم تتصنف المصالح عند التعارض، وبناء عليه يكون الترجيح فيما بينها.

مقتطفات من أقوال أهل الاجتهاد في تراتب المصالح:

فلقد نبه العديدُ من العلماء المحققين في هذا الموضوع إلى أهمية فقه التراتب بين المصالح والموازنة بينها عند تزاحمها[٢] ومن ذلك ما كان من الإمام العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) عندما قسم المصالح إلى ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: مصلحة أوجبها اللّه تعالى لعباده، وهي متفاوتة الرتب منقسمة إلى الفاضل والأفضل والمتوسط بينهما، فأفضل المصالح ما كان شريفاً في نفسه، رافعاً لأقبح المفاسد، جالباً لأرجح المصالح، وهذا القسم واجب الفعل.

وإن الواجبات تتفاوت بمقدار المصلحة فيها، فما تكون المصلحة فيه أشد يكون وجوبه أقوى وأسبق... ثم يضرب مثلاً فيقول بتقديم إنقاذ الغرقى على أداء الصلوات، لأن إنقاذ الغرقى المعصومين عند اللّه أفضل من الصلاة، والجمع بين المصلحتين ممكن بأن ينقذ الغريق ثم يقضي الصلاة إن فاتته، ومعلوم أن ما فاته من أداء الصلاة لا يقارب إنقاذ نفس مسلمة من الهلاك.

الضرب الثاني: ما ندب الشارع عباده إصلاحاً لهم، وأعلى رتب الندب دون أدنى رتب مصالح الواجب، وتتفاوت في النزول إلى أن تنتهي إلى مصلحة يسيرة تقرب من مصالح المباح.

والضرب الثالث: مصالح المباح، وذلك أن المباح لا يخلو من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، ومصالح المباح عاجلةُ بعضِها أنفع وأكبر من بعض[٣].

---

(١) وذلك بناء على اختلاف الأصوليين بين من يقدم النسل على العقل أو يقدم العقل على النسل.

(٢) كما أشار إليها بطبيعة الحال الكثير من العلماء، ومنهم علماء الأصول على وجه التخصيص، خاصة عندما تعرضوا في أبحاثهم لعلاقة الضروريات والحاجيات والتحسينات ببعضها البعض، وتراتبية الكليات الخمس.

(٣) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٤٣ ـ ٤٥ باختصار.

أما وجه المصلحة في التكليفات التي يكون فيها طلب الكف، فإن المصلحة فيها دفع الفساد ومنع الضرر[١]، وتفاوت النهي فيها بمقدار قوة الفساد وذيوعه. فالفساد في الحرام أشد من الفساد في المكروه، وهو متفاوت في كل واحد منهما تفاوتاً كبيراً بمقدار الفساد، فالتحريم في الزنى لا يقابله تحريم المعانقة والتقبيل وإن كان كلاهما حراماً، والتحريم في شرب الخمر ليس مثله التحريم في بيعها، وتحريم النصب ليس في قوة تحريم السرقة، وتحريم قطع العضو ليس في قوة تحريم قتل النفس، وتحريم الزنى لغير المتزوج أو المتزوجة ليس كتحريم الزنى للمتزوج أو المتزوجة، وكل ذلك حرام ثابت بدليل قطعي لا شبهة فيه.

ثم يقول أيضاً: تنقسم المفاسد إلى ضربين، ضرب حرَّم اللَّهُ قربانه، وضرب كره اللَّه تعالى إتيانه، والمفاسد مما حرم اللَّه قربانه رتبتان إحداهما رتبة الكبائر وهي منقسمة إلى الكبير والأكبر، والمتوسط بينهما، فالأكبر أعظم الكبائر مفسدة، وكذلك الأنقص فالأنقص، ولا تزال مفاسد الكبائر تصغر إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لوقعت أعظم رتب الصغائر، وهي الرتبة الثانية من المفاسد، ثم لا تزال مفاسد الصغائر تتناقص إلى أن تنتهي إلى مفسدة لو نقصت لانتهت إلى أعلى مفاسد المكروهات، ولا تزال مفاسد المكروهات تتناقص حتى تنتهي إلى حد لو زال لوقعت في المباح[٢].

فبذلك تكون رتب قوة التحريم على قوة المفسدة، فما تكون مفسدته أشد يكون تحريمه أقوى، والمفاسد متدرجة في التحريم نزولاً وصعوداً، فأعظم الأشياء مفسدة أكبر الكبائر، ثم ينزل مقدار الإثم بمقدار نزول الفساد حتى يصل إلى درجة المباح حيث يكون لا فساد في الفعل أو في الترك.

---

(١) ومن ذلك أيضاً أنه إذا تزاحمت المصلحة والمفسدة في المسألة الواحدة تقدم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة. ويقدم درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة. انظر في هذا: العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٦ ـ ٧. وبالإجمال فإن في درء المفسدة أصلاً تحقيقاً للمصلحة، لأن من مصلحة الإنسان درء المفاسد عنه. ومن أوضح الأمثلة على ذلك من أعمال النبي ﷺ ما كان منه ﷺ عندما ترك إعادة بناء البيت على قواعد إبراهيم خوفاً من المفسدة المحققة من أن يعترض الناس على ذلك، أو أن يكون في ذلك تنفير لهم عن هذا الدين، لأن غالب أهل مكة كانوا وقتها حديثي عهد بالإسلام، وقال في ذلك لعائشة (رضي اللَّه عنها): «**لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لنقضت الكعبة، ولألصقتها بالأرض ـ أي ألصق بابها ـ ولجعلت لها بابين، باباً يدخل الناس منه، وباباً يخرجون منه**». متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الحج (٢٥)، باب فضل مكة (٤٢)، حديث رقم (١٥٨٦). ومسلم في صحيحه بنحوه. كتاب الحج (١٥)، باب نقض الكعبة (٦٩)، حديث رقم (٣٩٨ ـ ١٣٣٣). وأخرجه أحمد في المسند. ج٦ ص٥٧.

(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٤٥ ـ ٤٦.

وقد أشار إلى مسألة التراتب هذه أيضاً والموازنة بين المصالح المتزاحمة الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في أكثر من موضع ومنها قوله التالي: إذا ثبت أن الحسنات لها منافع وإن كانت واجبة، كان في تركها مضار، والسيئات فيها مضار فالتعارض يكون إما بين حسنتين لا يمكن الجمع بينهما، فتقدم أحسنهما بتفويت المرجوح، وإما بين سيئتين لا يمكن الخلو منهما، فيدفع أسوأهما باحتمال أدناهما، وإما بين حسنة وسيئة لا يمكن التفريق بينهما، بل فعل الحسنة مستلزم لوقوع السيئة، وترك السيئة مستلزم لترك الحسنة، فيرجح الأرجح من منفعة الحسنة ومضرة السيئة.

فالأول: كالواجب والمستحَب، وكفرض العين، وفرض الكفاية، مثل تقديم قضاء الدين المطالب به على صدقة التطوع.

والثاني: كتقديم نفقة الأهل على نفقة الجهاد الذي لم يتعين، وتقديم نفقة الوالدين عليه، وكتقديم الجهاد على الحج، وكتقديم قراءة القرآن على الذكر إذا استويا في عمل القلب واللسان، وتقديم الصلاة عليهما إذا شاركتهما في عمل القلب، وإلا فقد يترجح الذكر بالفهم والوجل على القراءة التي لا تتجاوز الحناجر... إلخ.

والثالث: كتقديم المرأة المهاجرة لسفر الهجرة بلا محرم على بقائها بدار الحرب. وكذلك في باب الجهاد، وإن كان قتل من لم يقاتل من النساء والصبيان وغيرهم حراماً، فمتى احتيج إلى قتال قد يَعُمُّهم مثل الرمي بالمنجنيق والتبييت بالليل جاز ذلك.

فتبين بهذا أن السيئة تُحتمل في موضعين: دَفْعُ ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع بها، وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها. والحسنة تُترك في موضعين: إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها، أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة... وهذا ثابت بالفعل، وذلك كما يقال: ليس العاقل الذي يعلم الخير من الشر، وإنما العاقل الذي يعلم خير الخيرين وشر الشرين، وينشد:

إن اللبيب إذا بدا من جسمه مرضان مختلفان داوى الأخطرا

وهذا ثابت في سائر الأمور ومنطق الأشياء، فلا يمنع أن يكون في أمور الشريعة التي تتدافع فيها المصالح المتعارضة... لذا إذا ازدحم واجبان لا يمكن جمعهما يقدم أوكدهما. وكذلك إذا اجتمع محرَّمان لا يمكن ترك أعظمهما إلا بفعل أدناهما، لم يكن فعل الأدنى في هذه الحال محرَّماً في الحقيقة. ويقال في مثل هذا ترك الواجب لعذر، وفعل المحرم للمصلحة الراجحة.

وباب التعارض في هذا باب واسع جداً، لا سيما في الأزمنة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبوة، فإن هذه المسائل تكثر فيها، وكلما ازداد النقص،

ازدادت هذه المسائل، ووجود ذلك من أسباب الفتنة بين الأمة فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم، فأقوام قد ينظرون إلى الحسنات فيرجحون هذا الجانب وإن تضمن سيئات عظيمة، وأقوام قد ينظرون إلى السيئات فيرجحون الجانب الآخر وإنْ تَرَكَ حسنات عظيمة. والمتوسطون الذين ينظرون الأمرين[١]. . . فاللَّه اللَّه ما أشبه اليوم بالبارحة!! فينبغي للعالم أن يتدبر أنواع هذه المسائل، فالعالِم تارة يأمر، وتارة ينهى، وتارة يبيح، وتارة يسكت عن الأمر أو النهي أو الإباحة. وكما قيل فإن من المسائل جوابُها السكوتُ كما سكت الشارع في أول الأمر عن الأمر بأشياء والنهي عن أشياء، حتى علا الإسلام وظهَر، فالعالم في البيان والبلاغ كذلك، قد يؤخِّر البيان والبلاغ لأشياء إلى وقت التمكن. . . إلخ[٢] ولذلك جاء في الحديث: «**إن اللَّه يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات**»[٣].

الاستدلال على مشروعية التراتب بين المصالح:

أما الاستدلال على مشروعية هذا التراتب فيؤخذ من الكتاب والسنة باعتبار أنهما راعَيَا هذه التراتبية، كما يُستقرأ من جزئيات الأحكام الشرعية، وفيما يلي بعض هذه الأدلة:

قال تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [النساء: ٣١] حيث يدل على أن المعاصي تتفاوت في الآثام المترتبة عليها، وتفاوت الإثم على المعاصي يكون كتفاوت خطر المفاسد المترتبة عليها.

وقال ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها شهادة أن لا إلٰه إلا اللَّه، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»[٤]. فهو نص واضح الدلالة على تفاوت المصالح المعتبرة في الدين في العلو والرتبة، فإذا كان أعلاها يتمثل بالشهادة وأدناها يتمثل بإماطة الأذى عن الطريق فإن ما بين هذين الطرفين من المصالح متدرج في العلو والنزول بينهما حسب مدى القرب والبعد إلى كل منهما.

فإذا ثبت أن المصالح المطلوبة متفاوتة في الجملة، وأنها متدرجة في مراتب مختلفة، فليُعْلم أن الدليل على ميزان هذا التفاوت والتدرج مأخوذ من دليل الاستقراء

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٠ ص٥٠ ـ ٥٦ وما بعدها باختصار.

(٢) نفس المصدر. ج٢٠ ص٥٨ ـ ٥٩.

(٣) القضاعي، أبو عبد اللَّه محمد بن سلامة بن جعفر. مسند الشهاب. تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م. حديث رقم (١٠٨٢). ج٢ ص١٥٢.

(٤) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل السادس.

لعامة جزئيات الأحكام الشرعية، وقد دل ذلك بما لا يقبل الشك على أن تدرج المصالح قائم على المنوال والترتيب المذكور آنفاً، ومن نماذجه في الأحكام الشرعية:

١ ـ للاستدلال على نظام ترتيب الكليات الخمس:

أ ـ مشروعية الجهاد في سبيل اللَّه، فقد دلت على أن مصلحة حفظ النفس متأخرة عن مصلحة حفظ الدين، ولذا شرعت التضحية بالنفس في سبيله.

ب ـ ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضر العقل (بقدره) إذا تعين ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع (عند المخمصة)، فدل هذا على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس، ولذا شرعت التضحية بمصلحة العقل من أجل حفظ النفس.

ج ـ ما تم الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني أن لا يتسبب عنه إتلاف له أو لبعض حواسه أو قواه العقلية. فدل ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل (عند القائلين بذلك).

د ـ ما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنا وسيلة للكسب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [النور: ٣٢] فقد دل على أن مصلحة المال وكسبه متأخرة عن مصلحة حفظ النسل[١].

٢ ـ للاستدلال على ترتيب ما به رعاية هذه الكليات: وإنما تكون رعايتها بشرع الضروريات فالحاجيات فالتحسينات.

أ ـ ومن الأدلة على ذلك أن ستر العورة من محاسن الصلاة، ولكنه إذا استلزم ترك أصل الصلاة وهي من الحاجيات لحفظ الدين ـ وجب التجاوز عن شرط ستر العورة حتى لا تفوت الصلاة نفسها وذلك في حق فاقد الثوب، وهذا مما أجمعوا عليه.

ب ـ ومن ذلك أن تحاشي أسباب الغرر في المعاملات من التحسينات المتعلقة بحفظ المال. ولكن الإغراق في الحذر منها قد يفوت أصل الغرض من المعاملات، وهي من الحاجيات لحفظ المال، كما في السّلَم والإجارة والقراض، فأجازها الشارع على الرغم مما قد يكون فيها من شائبة الغرر حتى لا يفوت الحاجي الذي هو أصل له.

فسائر أحكام الشريعة الإسلامية قائمة على هذا الأساس، ومرتبة هذا الترتيب.

---

(١) فهذه المسائل التي كان منها الاستدلال ثابتة إما بالنصوص أو بالإجماع، وبالتالي فهي ليست موضع اختلاف بل موضع اتفاق، وبناء عليه لا يكون الاستدلال بها موضع اعتراض.

وبناء على هذا الاستقراء تم الإجماع على أن رعاية الكليات الخمسة تبدأ بشرع الضروريات التي لا بد منها لحفظها، ثم تنتقل منها إلى الحاجيات ثم إلى التحسينات. فإن عاد الأخذ بأحد هذين الأمرين بالنقض على ما قبله أُهمل حفظاً لما هو أصل له وسابق عليه.

وإذا تم الدليل على أن هذا هو ميزان ترتيب المصالح في الشريعة الإسلامية، أصبح من السهل على المجتهد أو الباحث أن يعلم موقف الشارع من جملة المصالح التي تَعْرُضُ في هذا العصر لما لم يَسبق نصٌّ أو بيانٌ لحُكْمِهِ من الكتاب والسنة أو في كلام الفقهاء السابقين. فما عليه إلا أن يعرض ما يراه من ذلك على هذا المقياس، بأن يعلم درجته بين الكليات الخمس ومدى أهميته في حفظها، ثم لينظر فإن كان الأخذ بها يعود بالنقض على ما هو أهم، وجب إخراجها وإهمالها، وإلا كانت مشروعة وأعطي لها من حكم الإباحة أو الندب أو الوجوب حسب قدر الحاجة إليها.

وعلى ذلك يقاس كل ما تتعارض فيه مصلحتان، فينبغي أن يصار إلى أقواهما اعتباراً من جهة الشارع، وإنما يتبين الأقوى في الاعتبار باتباع هذا الميزان الذي إذا أُدرِك بتفهم كامل وتذوق صحيح سَهُلَ بعده معرفة الحكم في كثير مما تتجاذبه الاعتبارات والنتائج المختلفة.

ثم إن هذا القدر الذي تم ذكره قدر متفق ومجمع عليه لدى عامة الأئمة، وهو لذلك يعتبر ضابطاً كلياً لا يمكن أن يأتي فيه أي خلاف، اللهم إلا ما كان في الطريق إلى استعمال هذا الضابط نفسه. أي ما كان بسبب الخلاف في تحقيق المناط، كأن يقع الخلاف في مصلحةٍ ما هل هي من قبيل التحسيني أو الحاجي. أو هل هي من الحاجي نفسه مثلاً أم من مكملاته، فهذه فقط يمكن أن لا يقع الاتفاق فيها. أما بعد ذلك من طرائق الموازنات بين المصالح فهي موضع اتفاق(١).

وبناء عليه فإن كان الشارع قد راعى هذه التراتبية في تشريعاته، فنستخلص من ذلك ضرورة أن تكون هي عين التراتبية التي يجب أن يلتزمها الفقهاء في الموازنة بين المصالح المرسلة، وهي ـ التي كما بينا ـ المصالحُ التي لم يشهد لها دليل من الشارع بالإلغاء أو الاعتبار، لكنها تكون من جنس المصالح التي يقررها الشارع، بأن يكون فيها محافظة على إحدى الكليات الخمس أو بعضها أو كلها.

وهكذا فإن ميزان التراتب هذا يكون كما تبين عند تزاحم مصلحتين أو أكثر في المسألة الواحدة.

---

(١) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢٢٣ ـ ٢٢٩ بتصرف واختصار.

ويبقى بعد ذلك أن نتبين التراتبية التي تُعتمد عند تزاحم المصلحة والنص في المسألة الواحدة، لتكتمل بذلك الصورة المطلوب إيضاحها في هذا الفصل، حيث يمكن الحسم في الكثير من المسائل الخلافية برد بعض الخلافيات في المسألة الواحدة وإخراجها من دائرة الاعتبار، وبيان الرأي الصحيح الذي ينبغي اعتماده بناء على سلم التراتبيات الذي سبق بيانه، والذي سيتبين لاحقاً في حالة تعارض المصلحة مع النص، وذلك مما يخرج هذه المسائل من أن تكون أو تبقى خلافية. وما كانت هذه حاله فلا يصح إيراده ضمن الخلافيات. وبذلك تتضح أهمية ودور فقه الموازنات بين المصالح في فقه الاختلاف كضابط من ضوابط التعامل مع الخلافيات، بإخراجه لبعض المسائل من دائرة الاختلاف إلى دائرة المتفق عليه.

حكم المصلحة إذا عارضت نصاً:

الأصل العام ألا يقع التعارض إطلاقاً بين النص والمصلحة المحقَّقة، إذ لطالما شَرَطَ العلماءُ دوماً للعمل بالمصلحة المرسلة أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع وغير معارضة. أما المصلحة التي شهد لها الشارع بالاعتبار فلا يمكن أن تعارِض النص إطلاقاً، فالنص من عند الشارع، والشهادة للمصلحة بالاعتبار منه أيضاً، فكيف يمكن أن يتعارضا؟!

وقد عُرف أيضاً بالاستقراء أن النص لا بد أن يكون متضمناً رعاية المصلحة ـ وذلك تفضلاً منه سبحانه وتعالى كما يرى أهل السنة، لأن ذلك ليس من خصائص الأحكام بذاتها، ولا هو واجب عليه سبحانه وتعالى ـ. يقول الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ): «الشريعة مبناها وأساسها الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها»[١]، مما يعني أن ما يعارض النصَّ مما يُبنى على المصلحة فإنها فيه تكون مصلحة موهومة أو خاصة، وهذه الأنواع من المصالح لا عبرة بها كمصدر تشريعي، ولا كمُرجِّح بين المصالح، بل هي دائماً مرجوحة. لكن مع ذلك فالمسألة فيها شيء من التفصيل. ومرد ذلك إلى:

١ ـ حصول اليقين أو عدمه (أي الظن) في النص الذي تُعارَضُ به المصلحة.

٢ ـ إمكانية تحقق المصلحة يقينياً بشكل مؤكد أو إمكانية تحققها ظنياً.

٣ ـ شهادة الشارع لها بالاعتبار أو عدم شهادته لها لا بالإلغاء ولا بالاعتبار.

وتفصيل ذلك أن كل مصلحة خالفت النص القطعي ثبوتاً ودلالة فلا شك أنها مردودة، لأن من المسلمات الشرعية أن لا اعتبار لكل ما خالف النص القطعي[٢]. كما

---

(١) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٣ ص١٤.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٨٧.

أنه لا يصح عقلاً أن توجد مصلحة يقينية متحققة تخالف النص القطعي الثبوت والدلالة معاً.

أما إن خالفت نصاً دخله الظن في دلالته أو في ثبوته ففي ذلك التفصيل التالي:

١ ـ فالمصلحة التي شهد لها الشارع بالاعتبار بأن كانت بنفس النص، فهي تخضع لضوابط تعارض النصوص، وليس مكانها هنا.

٢ ـ المصلحة التي شهد لها الشارع بالاعتبار بشاهدٍ مِنْ أصلٍ مُعتَبر تُقاس عليه، وكان بينها وبين النص الظني تعارض كلي أو تخالف جزئي يمكن إزالته عن طريق التخصيص، فالأمر في ذلك خاضع لاجتهاد العالم المتثبت بناء على أصوله التشريعية، لأنه في حقيقته اجتهاد في توفيق النصوص مع بعضها، لا في ترجيح مصلحة مجردة على نص[١]. وتبعاً لذلك يقدم النص الظني في مواضع وحالات، وتقدم المصلحة القطعية في حالات ومواضع أخرى.

٣ ـ أما المصلحة التي لم يشهد لها الشارع لا بإلغاء ولا باعتبار، وهي المصلحة المرسلة، فقد نَقَلَ البعضُ الإجماعَ على عدم اعتبارها إذا خالفت النص سواء أكان قطعياً أم ظنياً[٢].

ونقل بعضهم صحة العمل عند بعض الفقهاء إذا كان النص ظنياً، وكانت المصلحة ثابتة ثبوتاً قطعياً لا مجال للشك فيه[٣].

لكن هل تكون هذه الموازنات معياراً وضابطاً للتعامل مع كل الخلافيات والفصل فيها:

قد يطرح السؤال هنا بأن المسائل الشرعية طالما هي تقوم على رعاية المصالح فهل هذا يعني ضرورة إخضاع المسائل الخلافية كلها لهذه المعايير الثابتة التي تم بيانها فيما سبق؟ وهل أن ذلك ممكن اضطراداً؟

(١) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص١٧٧.

(٢) نفس المصدر. ص١٧٦.

(٣) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٨٧. هذا ونُقل عن طائفة قليلة قولهم بجواز تقديم المصلحة على النص في المعاملات فقط سواء أكان النص ظنياً أم قطعياً، بطريق التخصيص والبيان لهما لا بالتعطيل، وممن رفع لواء هذا الطريق نجم الدين الطوفي، ولكن رد عليه الكثير ممن تلاه من الأصوليين وفند رأيه مما لا مجال لذكره هنا، حتى لا يطول البحث، وليس هنا موضعه. فاتفاق أهل العلم حاصل على عدم صحة رد النص القطعي بالمصلحة أياً كانت رتبتها. انظر في ذلك: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص٨٠٣ وما بعدها. والبوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص١٧٨ وما بعدها.

والإجابة هي بالنفي بطبيعة الحال، وذلك لاعتبارات عديدة:

١ ـ إن المصالح ليست هي الاعتبار الوحيد للمقارنة بين الخلافيات، بل هناك اعتبارات أخرى غيرها لها دورها أيضاً، ومنها ما هو أقوى منها بالاعتبار. كما أنها ليست الضابط الوحيد للتعامل مع الخلافيات[١].

٢ ـ إن المصلحة قد تخفى على العالم أحياناً، أو قد يقدر حجم المصلحة أو المفسدة المبنية على المسألة التي تكون موضع بحث، بغير حجمها المناسب، فقد يرى فيها فقيه مصلحة أكبر مما يراها الآخر، أو يرى فيها مفسدة أقل، وهكذا... فيؤثِّر ذلك في الاختلاف في منزلة كل منهما في سلم التراتبيات.

٣ ـ إن العلماء قد يختلفون فيها أحياناً بسبب الاختلاف في تحقيق المناط في إلحاق المسائل المختلف فيها أحياناً بالحاجيات أو التحسينات أو حتى الضروريات أو مكملات أي منها، فيرى عالم إلحاقها بالحاجيات والآخر يراها في مكملات الحاجيات أو في التحسينات... إلخ.

وقد يعود ذلك لأن الضابط الحاسم للتفريق بين هذه المقاصد الثلاثة ومعها مكملاتها قد يكون فيه اختلاف بين العلماء، لأنه بخلاف موضوع سلم التراتب الذي هو موضع اتفاق، فإن الفارق الدقيق بين كل درجة منها لا يخضع لضابط هو موضع إجماع، بل يخضع لملكة المجتهد وفقهه، والنزاع قد يقع بين الفقهاء في ذلك.

وبالخلاصة فقد ثبت أن للشريعة مقاصد عامة تقوم عليها وتهدف إليها، فلا بد أن تنضبط المسائل الخلافية بضوابط هذه المقاصد العامة للشريعة، ولا يصح أبداً أن تكون الخلافيات الظنية والفرعية وسيلة للخروج عن روح الشريعة ومقاصدها. وإن أهميتها في التشريع واستنباط الأحكام أن المجتهد يلجأ إليها عند استعماله أدوات الاجتهاد من قياس وغيره، ويقرأ اجتهاداته على ضوئها كمقاصد، لذلك كان لا يصح الخروج بالخلافيات على مقاصد الشريعة[٢].

هذا وإن المقصد الأعلى للشريعة الإسلامية يقوم على جلب المصلحة ودفع المفسدة، وقد ثبت بالاستقراء أن الشريعة قد راعت المصلحة في مجمل تشريعاتها، لكن هذه المصلحة متفاوتة، فكان لا بد عند تزاحم المصالح المختلفة والمتعارضة في المسألة الواحدة من مراعاة سلم تراتبيتها لنعرف ما نقدمه بالعمل به، وما نؤخره بإهماله وتركه، وفي ذلك حسم لمادة الاختلاف، مما يخرج الكثير من الخلافيات بناء على هذا

---

(١) وقد وردت هذه الضوابط والاعتبارات الأخرى متناثرة في طيات هذه الرسالة.

(٢) لذلك يشترط الإمام الشاطبي لتحقيق الاجتهاد المعرفة بمقاصد الشريعة وكلياتها، إذ يقول: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: =

الضابط من دائرة الاختلاف. ومثل ذلك يكون عند تزاحم المصلحة مع النص المعارض في المسألة الواحدة، حيث لذلك منهجية أيضاً في العمل والإهمال، والالتزام بها يضبط الكثير من مسائل الاختلاف، فيرفع الاختلاف منها أيضاً. والحسم بناء على هذه المنهجية وسلم تراتبية المصالح المذكور لا يعني إمكانية رفع كافة الاختلافات بناء عليهما طالما أن الشريعة قد لحظت المصلحة في تشريعاتها، وذلك لاعتبارات موضوعية تم بيانها، مما يجعله ـ أي الحسم ـ مهماً له وقعه وأهميته، لكنه كما اتضح غير مطرد في كافة المسائل الخلافية.

أمثلة تطبيقية هامة:

هذا وإن من الأهمية بمكان أن نعرج قبل ختم الكلام في هذا الفصل على بعض الأمثلة التي تخضع في ترجيحاتها لمبدأ الموازنات بين المصالح، خاصة في العديد من القضايا المعاصرة التي لها أبلغ الأثر في بناء العقد الجماعي للأمة الإسلامية وصياغته والمحافظة عليه. ومن أهمها مسائل تتعلق بحكم المشاركة في الأنظمة الظالمة أو غير الإسلامية. إن كان في ذلك تحقيق مصلحة للمسلمين ودرء مفسدة عنهم. وفي قضايا الشورى، وفي تعيين الحكام وعزلهم... إلخ.

ففي موضوع المشاركة نتوقف عند فتوى الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) فيها وهو الذي عُرف عنه محاربته للظلم ومنافحته عن الحق وأهله وجرأته في ذلك. ففيها إجابة وافية على هذا الموضوع، فقد سئل عن رجل مُتَوَلٍّ ولايات ومُقْطِع إقطاعات وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن تَرك ذلك وأقطعها غيره، فإن الظلم لا يُترك منه شيء، بل ربما يزداد، وهو يُمْكِنه أن يُخفف من تلك المُكُوس التي في إقطاعه، فيُسقط النصف مثلاً، والنصف الآخر جهة مصارف لا يمكنه إسقاطه، بأنه يطلب منه لتلك المصارف عوضها وهو عاجز عن ذلك لا يمكنه ردها، فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على

= أولهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها.
ثانيهما: التمكن من الاستنباط بناء على الفهم فيها». الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٠٥.
وفي المقابل فقد كانت ضلالات الكثير من أهل البدع والأهواء بمخالفتهم لمقاصد الشريعة، وخروجهم بالخلافيات الظنية على المقاصد الشرعية القطعية. وإلى ذلك يشير أيضاً الإمام الشاطبي بقوله: «مدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، يحتسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها... أما شأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما ـ أي دليل كان ـ عفواً وأخذاً أولياً، وإن كان ثمّ ما يعارضه من كلي أو جزئي...» الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص٢٤٤.

ولايته وإقطاعه وقد عرفت نيته واجتهاده وما رفعه من الظلم بحسب إمكانه، أم عليه أن يرفع يده عن هذه الولاية، وهو إذا رفع يده لا يزول الظلم، بل يبقى ويزداد. وهل عليه إثم في هذا الفعل أم لا؟ وإذا لم يكن عليه إثم فهل يطالب على ذلك أم لا؟ وأي الأمرين خير له، أن يستمر مع اجتهاده في رفع الظلم وتقليله، أم رفع يده مع بقاء الظلم وزيادته؟ وإذا كانت الرعية تختار بقاء يده لما لها في ذلك من المنفعة به، ورفع ما رفعه من الظلم فهل الأولى له أن يوافق الرعية، أم يرفع يده والرعية تكره ذلك لعلمها أن الظلم يبقى ويزداد برفع يده؟

فأجاب رحمه اللَّه: الحمد للَّه، نعم إذ كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولاية غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره كما قد ذكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك عليه واجباً إذا لم يقم به غيره قادراً عليه. فنشر العدل بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان فرض على الكفاية يقوم كل إنسان بما يقدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره في ذلك مقامه ولا يطالَب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم.

وما يقرره الملوك من الوظائف التي لا يمكنه رفعها لا يُطلب بها، وإذا كانوا هم ونوابهم يطلبون أموالاً لا يمكن دفعها إلا بإقرار بعض تلك الوظائف، وإذا لم يدفع إليهم أعطوا تلك الإقطاعات والولاية لمن يقرر الظلم أو يزيده ولا يخففه، كان أخذ تلك الوظائف ودفعها إليهم خيراً للمسلمين من إقرارها كلها، ومن صرف من هذه إلى العدل والإحسان من غيره، والمُقطع الذي يَفعل هذا الخير يَرفع عن المسلمين ما أمكنه من الظلم، ويَدفع شر الشرير بأخذ بعض ما يطلب منهم، فما لا يمكنه رفعه هو محسن إلى المسلمين غير ظالم لهم، يثاب، ولا إثم عليه فيما يأخذه على ما ذكره، ولا ضمان عليه فيما أخذه، ولا إثم عليه في الدنيا والآخرة إذا كان مجتهداً في العدل والإحسان بحسب الإمكان.

وهذا كوصي اليتيم وناظر الوقف والعامل في المضاربة والشريك وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضه من أموالهم للقادر الظالم: فإنه محسن في ذلك غير مسيء، وذلك مثل ما يعطي هؤلاء المكاسين وغيرهم في الطرقات، والأشوال، والأموال، التي ائتمنوا؛ كما يعطونه من الوظائف المرتبة على العقار، والوظائف المرتبة على ما يباع ويشترى، فإن كل من تصرف لغيره أو لنفسه في هذه الأوقات من هذه البلاد ونحوها فلا بد أن يؤدي هذه الوظائف، فلو كان ذلك لا يجوز لأحد أن يتصرف لغيره لزم من ذلك فساد العباد وفوات مصالحهم.

والذي ينهى عن ذلك لئلا يقع ظلم قليل لو قبل الناس منه تضاعف الظلم والفساد عليهم، فهو بمنزلة من كانوا في طريق وخرج عليهم قطاع الطريق، فإن لم يرضوهم ببعض المال أخذوا أموالهم وقتلوهم. فمن قال لتلك القافلة: لا يحل لكم أن تعطوا لهؤلاء شيئاً من الأموال التي معكم للناس، فإنه يقصد بهذا حفظ ذلك القليل الذي ينهى عن دفعه، ولكن لو عملوا بما قال لهم ذهب القليل والكثير، وسُلبوا، فهذا مما لا يشير به عاقل، فضلاً أن تأتي به الشرائع، فإن اللّٰه تعالى بعث الرسل لتحصيل المصالح، وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان.

فهذا المتولي المقطع الذي يدفع بما يوجد من الوظائف، ويصرف إلى من نسبه مستقراً على ولايته وإقطاعه ظلماً وشراً كثيراً عن المسلمين أعظم من ذلك، ولا يمكنه دفعه إلا بذلك، إذا رفع يده تولى من يقره ولا ينقص منه شيئاً، هو مثاب على ذلك، ولا إثم عليه في ذلك ولا ضمان في الدنيا والآخرة.

والمجتهد من هؤلاء المقطعين كلهم في العدل والإحسان بحسب الإمكان يجزيه اللّٰه على ما فعل من الخير، ولا يعاقبه على ما عجز عنه، ولا يؤاخذه بما يأخذ ويصرف إذا لم يكن إلا ذلك: كان ترك ذلك يوجب شراً أعظم منه، واللّٰه أعلم[١].

فبالترجيح بين المصالح والمفاسد كان الحكم الذي ذهب إليه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) هو جواز المشاركة إذا غلبت مصلحتها على مفسدها، وكان في ذلك دفع لمفاسد كثيرة عن المسلمين.

ثم بعد ذلك يَرِدُ المثال الثاني وهو في ولاية الحاكم وطريقة تغييره، فلإيضاحه لا بد من الوقوف عند المرتكزات التي يقوم عليها بنيان الحكم في الدولة الإسلامية من حقوق الأفراد وحقوق الشورى وحقوق المراقبة وحقوق التعبير والتغيير، وذلك لكي يستقيم حكمنا على هذه المسألة ضمن إطار المحافظة على مقاصد الشريعة، وعدم الخروج عنها، وبناء على سلم تراتبية المصالح في هذه المسألة.

فشخصية الفرد في دولة الإسلام بارزة لا تفنى، وإنما تقوم بإزائها، وتعينها وتعمل على بقائها وصلاحها، كما تعمل هي ـ أي الدولة ـ على بقاء شخصية الفرد وصلاحه، لأن بقاء وصلاح كل منهما ضروري للآخر، فلا تنافر بين الاثنين ولا تعارض ولا مصلحة لأحدهما في مخاصمة الآخر ومعارضته لمحض المخاصمة والمعارضة، وإنما يحدث ذلك عند انحراف أحدهما عن نهج الإسلام الذي يخضع له الاثنان[٢]. وفي إطار حقوق الأفراد السياسية في المجتمع الإسلامي يكون للأفراد حق

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٣ ص٣٥٦ ـ ٣٦٠ باختصار.
(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٨٩.

انتخاب الحاكم، ومن يختارونه لهذا المنصب هو الذي يكون الرئيس الشرعي للدولة، وفي هذا يبين شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) أن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته، هو الذي تثبت إمامته وتجب معونته كما أن الإمامة تثبت بمبايعة الناس للخليفة لا بعهد السابق له(١).

إن أساس هذا الحق يقوم على أساس مبدأ الشورى الذي أقرته الشريعة، ومبدأ مسؤولية الجماعة المسلمة عن تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام.

فمبدأ الشورى بَيَّنه الشارع بقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: ٣٨] وهو يبين بوضوح أن أمور المسلمين ولا سيما المهمة منها تدار بطريق الشورى.

وأما مبدأ مسؤولية جماعة المسلمين عن تنفيذ أحكام الشريعة وإدارة شؤونهم كلها على ضوء هذه الأحكام، فيستفاد من مجموع النصوص القرآنية والنبوية، وتؤيده السوابق التاريخية الثابتة. فخطابات الشارع في القرآن الكريم موجهة إلى جماعة المسلمين، منها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ [المائدة: ١]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور: ٢] وقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ [التوبة: ٧١]. لكن مباشرة الجماعة سلطانها هذا لا يمكن أن يتم بصفتها الجماعية فإن هذا غير ممكن عملياً، ولهذا ظَهَرَت نظرية النيابة في مباشرةِ ما للجماعة من سلطان، فالجماعة تَختار من ينوب عنها في مباشرة سلطانها لتنفيذ ما هي مكلَّفة به شرعاً وهذه الإنابة من خالص حقها، لأن المالك يحق له أن يوكل غيره فيما يملكه، والأمة ـ أي جماعة المسلمين ـ تملك السلطان، فتملك التوكيل فيه، فلها وحدها مسألة اختيار الرئيس.

بناء على هذا يتضح بجلاء المركز القانوني للحاكم في الإسلام، فهو في مركز النائب أو الوكيل، الوكيل عن الأمة، فهي التي تنتخبه نائباً عنها ليدير شؤونها وفق مناهج الشرع الإسلامي ولتطبيق سائر أحكامه(٢) فإن (تقليد الخليفة يكون نيابة عن المسلمين)(٣).

وطالما أن الحاكم هو في حكم الوكيل، فإنه من البديهي أنه يستمد سلطانه من

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنة النبوية. ج١ ص١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٩١ ـ ٩٣ باختصار.

(٣) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الأحكام السلطانية (والولايات الدينية). مصر. المطبعة المحمودية. لا ت. ص٢٩٩.

موكله الذي هو هنا الأمة الإسلامية. لكن سلطان الأمة التي هي مصدر السلطات محدود غير مطلق، فهو محدود بسلطان اللَّه المطلق وإرادتِهِ المتمثلةِ بما شرعه من الأحكام، ومن ثم فإن سلطان الأمة في هذا الإطار هو سلطان تنفيذٍ لهذا النظام وليس سلطان خَلْقٍ وإنشاء له، ويترتب على ذلك أنها لا تملك تغيير هذا النظام، ولا استعمال سلطانها فيما يناقضه أو يؤدي إلى تغييره، ومن باب أولى فإن وكيل الأمة ـ حاكم الدولة ـ لا يَمْلك أيضاً هذا الأمر، لأن الوكيل لا يملك فيما وُكِّلَ فيه أكثر مما يَمْلكه الموكِّل.

وللأمة حق المراقبة على أعمال رئيس الدولة، وهي تستمد هذا الحق من طبيعة علاقتها التي هي علاقة وكالة، فهي التي اختارته، ومن حق الموكِّل أن يراقِب وكيله ليطمئن على حسن قيامه فيما وكله فيه[١]، فإذا التزم حدود الشريعة وقام بمهامه خير قيام فنِعِمَّا هي، لكن إن فَرَّطَ في الأمانة، ولم يسهر على مصالح المسلمين وحقوقهم، ولم يؤد ما أمره اللَّه به من اتباع نهجه وتحكيم شرعه فماذا يكون العمل ساعتئذٍ؟

اتفقت كلمة العلماء على وجوب عزل الحاكم إن طرأ عليه الكفر، (أما الكافر أصلاً فإن إمامته لا تصح ابتداء)، فإن لم ينعزل خرج عليه المسلمون إن قدروا. قال القاضي عياض (ت٥٤٤هـ): «أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر وعلى أنه لو طرأ عليه كُفْرٌ وتغييرٌ للشرع أو بدعةٌ خرج عن حكم الولاية، وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه، ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك»[٢]، وقال الإمام ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ): «إنه ينعزل بالكفر إجماعاً، فيجب على كل مسلم القيام في ذلك»[٣].

أما الحاكم الفاسق الجائر أو المفرِّط في الأمانةِ وحقوقِ المسلمين ومَصالِحِهم والذي لا يقوم بأوامر اللَّه ولا يُحَكِّمُ شرعه، فقد وقع الاختلاف بين أهل القبلة في جواز الخروج عليه أم لا، فذهب خلق كثير من العلماء إلى عدم جواز الخروج ما لم نجد فيه كفراً بواحاً، وتأصل ذلك عندهم حتى صار بعضهم يعُدُّون ذلك عقيدة يدونونها في كتب العقائد[٤]. بل ادعى بعضُهم الإجماعَ على ذلك، ومنهم الإمام

(١) ويمكن للأمة أيضاً أن توكل من ينوب عنها في مراقبة أعمال الحاكم، لأنها لا تكون قادرة عملياً على متابعته في ذلك بشكل يومي وشبه دائم، وحقها في ذلك لا يسقط، فيمكنها أن تستعيض عنه بتوكيل من يقوم بتلك المهمة.

(٢) انظر: النووي. شرح صحيح مسلم. ج١٢ ص٢٢٩.

(٣) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١٣ ص١٠٥.

(٤) انظر من الأمثلة على ذلك قول الإمام الطحاوي إذ يقول: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة =

النووي (ت٦٧٦هـ) بقوله: «... وأما الخروج عليهم ـ أي ولاة الأمر ـ وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين وإن كانوا فسقة ظالمين»[١]. وقد رُد عليهم بقيام الحسن والحسين ابني علي (رضي اللّٰه عنهم) وعبد اللّٰه بن الزبير (رضي اللّٰه عنه) وأهل المدينة على بني أمية وغيرها من ثورات أهل العلم كثورة العلماء وثورة الإمام زيد بن علي زين العابدين[٢]... إلخ. لكن أصحاب الرأي القائل بعدم جواز الخروج ردوا بأن «ذلك مذهب قديم للسلف، لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى

= أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم» الطحاوي، الإمام أبو جعفر. متن العقيدة الطحاوية. بيروت. المكتب الإسلامي. ط١. ١٣٩٧هـ. ص١١. ويبوب في ذلك الإمام الآجري في كتابه الشريعة باباً في السمع والطاعة لمن ولي أمر المسلمين، والصبر عليهم وإن جاروا، وترك الخروج عليهم ما أقاموا الصلاة. انظر: الآجري. الشريعة. ص٣٨. بل ينقل الإمام اللالكائي عن الإمام أحمد أن من عقيدة أهل السنة (السمع والطاعة للأئمة وأمير المؤمنين البر والفاجر). انظر: اللالكائي. شرح أصول اعتقاد أهل السنة. ج١ ص١٦٠.

(١) النووي، شرح صحيح مسلم. ج١٢ ص٢٢٩.

(٢) هو زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين الهاشمي العلوي المدني، أخو محمد الباقر أبو جعفر الصادق وعبد اللّٰه وعمر وعلي وحسين. يقال له (زيد الشهيد)، وعدُّوه من خطباء بني هاشم. أخذ عن أبيه زين العابدين وأخيه الباقر وعروة بن الزبير. وأخذ عنه ابن أخيه جعفر الصادق بن محمد وشعبة وابن أبي الزناد وغيرهم. قال فيه أبو حنيفة: ما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أسرع جواباً ولا أَبْيَن قولاً. كان ذا علم وجلالة وصلاح. كانت إقامته بالكوفة ثم أشخص إلى الشام فضيق عليه هشام بن عبد الملك، وقيل إنه حبسه فترة ثم أطلقه. فعاد إلى العراق ثم إلى المدينة فلحق به بعض أهل الكوفة يحرضونه على قتال الأمويين، ورجعوا به إلى الكوفة سنة ١٢٠هـ. فبايعه أربعون ألفاً على الدعوة إلى الكتاب والسنة وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين ورد المظالم ونصر أهل البيت. وكان عامل العراق وقتها يوسف بن عمر الثقفي فكتب إلى الحكم بن الصلت وهو في الكوفة أن يقاتل زيداً، ففعل، ونشبت معارك انتهت بمقتل زيد. ووردت روايات متضاربة بما فُعِلَ بجثته، فقيل: إنه صلب على شاطئ الفرات ثم أحرق وذر رماده في مائه. وقيل: إن رأسه حزت وحملت إلى دمشق، ثم أرسل إلى المدينة فنصب عند قبر النبي ﷺ يوماً وليلة ثم حمل إلى مصر فنصب بالجامع، فسرقه أهل مصر ودفنوه، وقيل: إنه بقي مصلوباً أربع سنين... إلخ.

لما جاءته الرافضة قالوا له: تَبَرَّأ من أبي بكر وعمر حتى ننصرك. قال: بل أتولاهما. قالوا: إذاً نرفضك. ومن ثم قيل لهم الرافضة. وأما الزيدية فقالوا بقوله وحاربوا معه، وإليه ينسبون بهذا اللقب (الزيدية).

ولما سئل جعفر الصادق وكان عنده في مجلسه بعض الروافض إنهم يبرؤون من عمك زيد، فقال: بَرِئَ اللّٰه ممن تبرأ منه. كان واللّٰه أقرأنا لكتاب اللّٰه، وأفقهنا في دين اللّٰه، وأوصلنا للرحم، ما تركَنا وفينا مثله. وكان زيد يقول: أبو بكر إمام الشاكرين وتلا ﴿**وسيجزي اللّٰه الشاكرين**﴾. وكان يقول: البراءة من أبي بكر هي البراءة من علي. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٥ ص٣٨٩ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٥٩.

إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة[١] ووقعة ابن الأشعث[٢] وغيرهما عظة لمن تدبر»[٣]، إذاً «فهذا الخلاف كان أولاً ثم حصل الإجماع[٤] على منع الخروج»[٥]. حيث «استقر أمر أهل السنة على ترك القتال في الفتنة... ويأمرون بالصبر على جور الأئمة وترك قتالهم، وإن كان قاتل في الفتنة خلق كثير من أهل العلم والدين»[٦].

ويستدلون لرأيهم هذا بجملة من الأدلة أهمها: حديث عبادة بن الصامت (رضي اللّٰه عنه): «**بايعنا رسول اللّٰه ﷺ على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا،**

---

(١) وهي وقعة جرت سنة ٦٣هـ. لما خرج أهل المدينة على يزيد بن معاوية، فأرسل إليهم جيشاً كثيفاً، وأمرهم بقتالهم ثم المسير إلى مكة لقتال ابن الزبير. فجاؤوا وكانت وقعة الحرة على باب طيبة. وقتل فيها خلق كثير من الصحابة (رضي اللّٰه عنهم) ومن غيرهم، ونهبت المدينة، وافتض فيها ما يزيد عن ألف عذراء. وكانت وقعة سوداء في تاريخ بني أمية. انظر: السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٧١هـ/١٩٥٢م. ص٢٠٩ بتصرف.

(٢) هو عبد الرحمٰن بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي، أمير من القادة الشجعان الدهاة. سَيَّرَهُ الحَجَّاجُ بجيش لغزو بلاد رتبيل (ملك الترك) فيما وراء سجستان، فغزا بعض أطرافها وأخذ منها حصوناً وغنائم، ثم لما قويت شوكته بدأ من هناك ثورته، فزحف نحو العراق سنة ٨١هـ وأقبل في جمع كبير وقام معه علماء وصلحاء للّٰه تعالى لما انتهك الحجاج من إمامته وقت الصلاة ولجوره وجبروته وتم له ملك سجستان وكرمان والبصرة وفارس ـ إلا خراسان وكانت تحت يد المهلب والي عبد الملك بن مروان ـ ثم خرجت البصرة من يده، فاستولى على الكوفة، فقصده الحجاج فحدثت بينهما موقعة (دير الجماجم) التي دامت مئة وثلاثة أيام وقتل فيها خلق كثير من الفريقين، وانتهت بخروج ابن الأشعث من الكوفة وكان جيشه ستين ألفاً، ثم توالت هزائمه في مسكن وسجستان، وتفرق من معه، فبقي في عدد يسير، فلجأ إلى رتبيل ـ ملك الترك ـ فحماه مدة، فوردت عليه كتب الحجاج ترغيباً وترهيباً إلى أن انتهى به الأمر إلى تسليمه، واختلفت الروايات بعد ذلك فمنها ما يقول إنه قطع رأسه وأرسل به إلى الحجاج، ومنها ما يقول إنه أرسله مقيداً مع رسول الحجاج فانتحر على الطريق. ولقد سميت ثورته ثورة العلماء لما كان معه من خلق كثير منهم. توفي سنة ٨٤هـ وقيل سنة ٨٥هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٤ ص١٨٣ ـ ١٨٤. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٣) ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. تهذيب التهذيب. حيدر آباد الدكن ـ الهند. دائرة المعارف النظامية. ط١. ١٣٢٥هـ. ج٢ ص٢٨٨.

(٤) الإجماع هنا هو بحسب ادعاء القائلين به.

(٥) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١٢ ص٢٢٩.

(٦) نقله اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. في كتابه الغلو في الدين. ص٤١٥. عن شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية.

وعلى أثرة علينا وألا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من اللَّه فيه برهان»[١]، وكذلك قوله ﷺ: «**إنه يُستعمل عليكم أمراء. . فتَعرفون وتُنكِرون فمن كره فقد برئ ومن أنكر فقد سَلِمَ، ولكن من رضي وتابع. قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: لا ما صَلُّوا**»[٢].

هذا وذهب فريق آخر من العلماء[٣] إلى جواز الخروج عليهم، وذلك أن (للأمة خلعُ الإمام وعزلُه بسببٍ يوجبُه مثل أن يوجد منه ما يوجِب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلانها فإن أدى ذلك إلى الفتنة احتملت أدنى المضرتين)[٤]. واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فعهد اللَّه لا يناله ظالم، ولذلك وجب الخروج عليه وإرجاعه عن ظلمه[٥]. واستدلوا كذلك بقوله سبحانه: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢] حيث كان في الخروج على الحاكم الظالم إعانة للخارجين على البر والتقوى، وفي عدم الخروج إعانة له على الإثم والعدوان[٦]. ومن أدلتهم أيضاً قوله ﷺ: «**ما من نبي بعثه اللَّه قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره، ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**»[٧]. وفيه دليل صريح على جواز جهاد الأمراء باليد[٨].

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأحكام (٩٣)، باب كيف يبايع الإمام الناس (٤٣)، حديث رقم (٧١٩٩) والذي بعده. ومسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية (٨)، حديث رقم (٤٢ ـ ١٧٠٩). والنسائي في السنن. كتاب البيعة (٤٠)، باب البيعة على الأثرة (٥)، حديث رقم (٤١٦٠) وليس في روايتي البخاري والنسائي زيادة: «**إلا أن تروا كفراً بواحاً. . .إلخ**».

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع (١٦)، حديث رقم (٦٣ ـ ١٨٥٤). والترمذي في سننه. كتاب الفتن (٣٤)، باب (٧٨)، حديث رقم (٢٢٦٥). وأحمد في المسند. ج٦ ص٢٨.

(٣) بعض أهل السنة، وجميع المعتزلة والخوارج والزيديين، بل ونسبه الإمام ابن حزم إلى جمع من الصحابة ممن روي عنهم الخروج، سواء في الفتنة أيام علي ومعاوية أو بعد ذلك يوم الحرة وغيره. انظر: ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٥ ص٢٠. وانظر أيضاً: اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٤٢٥.

(٤) انظر: عضد الدين الإيجي. المواقف في علم الكلام. ص٤٠٠ بتصرف. وانظر في ذلك ص٣٩٦ وما بعدها من الكتاب نفسه.

(٥) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٤٢٦.

(٦) انظر: ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٥ ص٢٤.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان (٢٠)، حديث رقم (٨٠ ـ ٥٠).

(٨) انظر: ابن رجب الحنبلي. جامع العلوم والحكم. ص٣٠٤.

وبالإجمال فهذه هي أهم الآراء والاستدلالات عليها في موضوع الخروج على الحاكم الظالم الذي لا يؤدي ما عليه من حقوق وواجبات شرعية، لكن لا بد من وقفة معها لكي نحسن الخروج منها بخلاصة نافعة.

إن الغالب عند أهل العلم هو القول بعدم جواز الخروج، لكن الإشكالية فيه هي في توقفهم عند هذا الحد من البحث، وفي هذا من الخطورة ما فيه على حياة الأمة. ذلك أن تشريع عدم جواز الخروج عليهم إذا ما أُنزِلَ على واقع الحُكم المَلَكي أو الجبري الذي تقع تحته أمة الإسلام في كافة بلادها ـ تقريباً ـ، فإن نتيجته الحتمية تعني إهالة الصبغة الشرعية على نموذج الحكم العضود أو الوراثي أو الاستبدادي، وتعني أيضاً إلغاء رأي الأمة في تسيير شؤون حياتها. وهذا باطل لأنه يناقض ما بيناه سابقاً من أن الحاكم ما هو إلا وكيل عن الأمة وليس متسلطاً على رقاب العباد. إن في إهالة هذه الصبغة الشرعية تضييعاً كبيراً للمصالح وجلباً لمفاسد أكبر وأضر. ذلك أن الصورة الناصعة للشريعة الإسلامية لا تظهر بجلاء إلا في الدولة العادلة المحتكمة لشرع اللَّه. وإن في الاستبداد إفساداً للمجتمع وأهله، وللدين ونهجه.

هذا وحري بنا الآن بدلاً من أن نُهيّئَ في فقهنا لقبول الاستبداد ـ بل ولقوننته من خلال القول بعدم جواز الخروج ونقف عنده ـ أن نسعى إلى مكملات هذه القضية وهي عديدة، ومن أهمها تحديد مدة ولاية الخليفة، فليس في ديننا ما ينص على وجوب استمراره في خلافته إلى الممات، وإن حصول ذلك من قبل الخلفاء الراشدين لا يعني وجوبه على المسلمين، فإن كلا الأمرين جائز (أي مدة الخلافة المؤقتة أو غير المؤقتة) فإن كانت المصلحة في هذا الزمن ـ مع خراب الضمائر وفساد الأخلاق وحب التشوف والظهور والجاه والعلو والسلطة والتشبث بذلك وتوريثه للأبناء، وفي ذلك كله ما فيه من مفاسد على العقد الجماعي الذي ينظم حياة الأمة الاجتماعية والسياسية ـ بألا تطلق فترة ولاية الحاكم، فإنه ينبغي والحالة هذه أن نأخذ بمبدأ تحديد مدة ولاية الحاكم(١).

ومن مكملات هذه المسألة أيضاً إيجاد مؤسسات الرقابة الحقيقية والفاعلة على أعمال الإمام وإحياء دورها، فهذا جزء من حقوق الأمة بل ومن واجباتها، وقدوة المسلمين في ذلك ما قاله سيدنا أبو بكر (رضي اللَّه عنه) يوم ولي الخلافة: «. . . إن أحسنت فأعينوني وإن زغت فقوموني»(٢). فإنه (رضي اللَّه عنه) لم يكن في مقام

---

(١) ويلحق به الولاة وغيرهم من أصحاب سلطة القرار والسلطة التنفيذية.

(٢) انظر: ابن سعد. الطبقات الكبرى. ج٣ ص١٣٦. وانظر أيضاً مقولة سيدنا عمر (رضي اللَّه عنه) في هذا الجانب، وهي شبيهة بمقولة أبي بكر (رضي اللَّه عنه) إذ يقول: «من رأى فِيَّ اعوجاجاً فليقومه، فقال أحد الحاضرين: واللَّه لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا. فقال عمر: الحمد للَّه الذي جعل في أمة محمد من يُقَوِّمُ عمرَ بسيفه».

التواضع في ذلك، وليس هو ممن يفرط في حقوق الناس أو حقوق الخليفة، بل هو يقرر حقاً واضحاً لا لبس فيه. على أنه لا يصح بالمقابل أن يُترك ذلك لآحاد الناس أو للعامة وللغوغاء منهم، بل مرجع ذلك إلى أهل الحل والعقد أصحاب الرأي والدين والعلم والمشورة في الأمة.

ومن مكملات هذه المسألة أيضاً وضع الضوابط القانونية التي لا تسمح للسلطان بأن يبغي فيظلِم أو يتعدى الحدود الشرعية كأن يتواصل منه العصيان أو يفشو منه العدوان، ويظهر الفسادُ ويزول السَّدَادُ وتتعطل الحقوق والحدود وترتفع الصيانة وتتضح الخيانة، ويستجرئ الظلمة، ولا يجد المظلوم منتصفاً ممن ظلمه، ويتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتتعطل الثغور، فلا بد ساعتئذٍ من استدراك هذا الأمر المتفاقم، ذلك أن الإمامة إنما تعنى لنقيض هذه الحالة[١]، وتنص هذه الضوابط أيضاً على عزله بالوسائل القانونية «فهو الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب اللَّه تعالى وسنة نبيه ﷺ، فإن زاغ عن شيء منهما مُنع من ذلك، وأقيم عليه الحد والحق، فإن لم يؤمَن أذاه إلا بخلعه خُلع وولي غيره»[٢]. وقد يكون ذلك دون فتنة إن كان ذلك ممكناً فلا بأس به. وقد يؤدي ذلك إلى فتن لا يُعرف منتهاها أحياناً إن اعتصم بجمع من أهل القوة والسلاح وخرج على القوانين والضوابط[٣] وغلب على الظن أن لن تقدر عليه الأمة في استعادة الحقوق، فالأرجى عندها عدم مقاتلته، لأن أهل الحق «إن كانوا في عَددٍ لا يَرجون لقلتهم وضعفهم بظَفَرٍ، كانوا في سعة من ترك التغيير باليد»[٤]، قال سبحانه وتعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ثم إن الذي يَحمي الأمَّةَ أكثر من إمكانية خروج بعض الحكام على هذه الضوابط هو بناء الثقافة الشرعية في كافة أبناء الأمة، والتي تزرع فيهم روح التضامن والتآخي وبيان الحقوق والواجبات تجاه الأفراد والمجتمع وتمنع من سريان روح الاستبداد في جسم الأمة، فإن هذه الثقافة من أكبر الضمانات التي تمنع من افتئات الحكام على حقوق الناس. وذلك بدلاً من أن نشِيع في الأمة ثقافة الاستبداد والرضوخ للحاكم طالما أننا لا نعلمهم إلا عدم جواز الخروج على الحكام وإن جاروا، وأن ذلك من عقيدتنا، ونقف عند هذا الحد دون بيان مكملات المسألة.

بناء على مكملات البحث في هذه القضية تتضح الطريق، فالحاكم قبل أن يستبد

---

(١) الجويني. الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم. ص١٠٦.

(٢) ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٥ ص٢٥.

(٣) فالأمة مكلفة بالأخذ بالأسباب بوضع الضوابط والأنظمة التي تقيها مثل هذه الشرور، فإن ذلك يقلل فرص الاستبداد، لكنه قد لا يحيلها بالمطلق وما لا يدرك كله لا يترك جله.

(٤) ابن حزم. الفصل في الملل والنحل. ج٥ ص٢٠.

يحسِبُ لذلك ألف حساب، فإن ولايته ستنتهي وسيحاسَبُ بعدَها، بل إنه إن بالغ في تماديه فإن من حق الأمة عزله ولو أثناء فترة ولايته. ثم إن الحق لها وحدها فيما بعد في اختيار الخليفة اللاحق دون تعيين جبري أو تسلط قهري، وتراعي في اختيارها الأصلح لها من خلال ممارستها لهذا الحق بمطلق الحرية التي منحها إياها الشارع. كما أن الضوابط الدستورية والقانونية تمنعه من التمادي في المظالم والافتئات، وإن الوعيَ الثقافي من قبل المواطنين بما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات ليحد من إمكانية هذا التمادي. فهذه المكملات مجتمعة تشكل المنظومة المتكاملة لشكل اختيار الحاكم وعزله. وعلى هذه المفاهيم مجتمعة يمكن إسقاط الأحاديث النبوية التي يوردها ويستدل بها العلماء القائلون بعدم جواز الخروج على الحاكم الظالم. إذ لا يعقل إطلاقاً أن يكون النبي ﷺ يشرع للاستبداد والظلم في أحاديثه. وقد رأينا بأم العين أن الأخذ بظاهر هذه الأحاديث ومن خلال واقع الحكام وما آلت إليه أمور الأمة يفتح الباب على مصراعيه للاستبداد ولمصادرة رأي الأمة وجعلها في مهب رياح متغيرات ونزعات الحكام، فإن أتانا بحسب الحكم العضود أو الجبري حاكم صالح ارتفع شأن الأمة وإن كان غير ذلك ـ وما أكثرهم ـ هوينا ولم يكن لنا القدرة على الفكاك من ذلك، خاصة إذا استمر هو ونسله في ذلك الظلم، وكأن ذلك قدر محتوم للأمة. لأن لا حق للأمة معهم لا في تقويمهم ولا في الخروج عليهم ولا في اختيار الأصلح بعد رحيل الحاكم منهم.

إن الوجه الذي يصح أن نفهم فيه هذه الأحاديث أنه ﷺ ينهى عن الخروج على الظلمة طالما أن الأمر سيعود إلى الأمة وإلى أهل الحل والعقد (سواء بعد موت الحاكم الظالم أو بعد انتهاء فترة ولايته) وعندها تختار الأمة بناء على تجربتها الرجل الصالح لقيادتها، وطالما كان الأمر كذلك فلا بأس بأن نصبر على ظلمه ـ فترة محدودة حتى نهاية ولايته أو موته ـ بدلاً من الولوغ في الدماء بفتنة الثورة عليه. أما أن تُحْرَمَ الأمة ـ مع هذا الصبر ـ من حقها في الاختيار فهذا هو الاستبداد بعينه، وهو ما لا يسلم به لا العقل ولا الشرع نفسه. إن فهم مقاصد الشريعة، وحسن التدبر في أمور جلب المصالح ودفع المفاسد عن المسلمين ليقطع برجاحة استلحاق هذه المكملات في هذا الموضوع، وأن هذا الرأي هو الأصح والأولى بالاتباع في هذه المسألة الخلافية. فلا الاستبداد ولا الظلم ولا الحكم الوراثي أو الجبري ولا مصادرة رأي أهل الإسلام ولا أي شيء من هذا القبيل هو من مقاصد الشريعة أو أن هذه الأمور مصلحتها غالبة على مفسدتها، خاصة وأن مصلحة حفظ الدين هي المقدمة على غيرها من المصالح إن تزاحمت. وإن في نظام الحكم الجبري الذي يستبيح حرمات الدين بمقابل حفاظه على مصالحه الخاصة،

أكبر المفاسد التي تذهب بمصلحة الحفاظ على الدين، بل تذهب بالدين نفسه، وبأهله القائمين به.

هذا ولا بد أن نتنبه أيضاً إلى أن الاجتهادات العلمية في الخروج على الحاكم الظالم أو عدمه كانت في حق ملوك وسلاطين الأسلاف الماضية الذين كانوا يخلطون ـ في الغالب ـ بين مصلحة الدين ومصالحهم الخاصة، لكنهم في الإجمال لم يعملوا على نقض عرى الدين وضرب حصونه من الداخل. أما في هذا العصر فينبغي ألا نتعامى عن الواقع الذي نرى فيه حكاماً في بلادنا ينشرون الإلحاد أو يحاربون أهل الدين أو يبعدون التشريعات والمفاهيم والأخلاق الإسلامية عن ساحة التأثير في الناس والمجتمعات بل ويحاربونها، وإن ادعوا ظاهراً أنهم مسلمون أو افتُتِحت إذاعاتُهم وتلفزيوناتُهم واختُتِمت بالقرآن الكريم، فإن العبرة بالأفعال لا بالأقوال. هذا وليس فيما يفعلونه من الحرص على مقاصد الشريعة والحفظ للمصالح الشرعية المعتبرة في شيء، بل هو المفسدة بعينها. إذ ليس في تعطيل الحدود الإسلامية والحقوق الشرعية، ومع وضوح الخيانة وتجاسر الظَّلَمَةِ وضياع مُسَلَّمات الأمة إلا ما يناقض المصلحة الإسلامية ويعارض المقاصد التشريعية.

وختاماً فإن فقه الموازنة بين المصالح في الخلافيات والأخذ بناء عليه بما غلبت فيه المصلحة واجتناب ما غلبت فيه المفسدة، وخاصة في المسائل المعاصرة المطروحة بين الناس أصبح حاجة لا بد منها، كيلا تُتَّخَذَ فلسفةُ الرفض أساساً لكل تعامل مع المستجدات، إذ على ضوء الموازنة قد نجد سبيلاً للمقارنة بين أوضاع وأخرى، وقد نجد سبيلاً للمفاضلة بين أحوال وأخرى، والموازنة بين المكاسب والخسائر، على المدى القصير وعلى المدى الطويل، على المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي... إلخ، وفي هذا فتح لأبواب كثيرة من السعة والرحمة بدلاً من إغلاقها، وفي هذا أيضاً حسم لمادة الاختلاف في مواضع كثيرة، مع التيسير على الناس ضمن ضوابط الشرع، واللَّه أعلم.

إخراج الخلاف
الموهوم من دائرة الاختلاف

شُرعت الأحكام في الإسلام ـ بشكل عام ـ شاملة غير مقصورة على أهل زمان دون آخر، أو أهل مكان دون آخر، أو شريحة من المكلفين دون أخرى. والأصل أن ما كان فيها حراماً فهو حرام إلى يوم القيامة، وما كان حلالاً فهو حلال إلى يوم القيامة. لأنه لا يتصور أن يُغلِقَ الباري بابَ النبوة دون الناس ويَقطع عنهم الوحيَ، ثم يتعبدهم بشريعة قاصرة، أو تصلح لزمن ولا تصلح لآخر، أو تصلح لبلد ولا تصلح لغيره، أو تصلح لقوم ولا تصلح لغيرهم لأن ذلك يؤدي إلى قصورها أو فسادها أو انفراط عقدها. لذلك كان الكل مكلفين بأحكام الشريعة ملزَمين بأن يُحلوا حلالها ويُحرِّموا حرامها.

لكن قد تَرِدُ بعض الحالات التي لها أحكام خاصة مستثناة من الحكم الأصلي، وهي في هذا الاستثناء تخالف حكمها الأصلي، وذلك ما يتردد بين العزائم والرخص.

ومن الحالات ما تختلف فيها الأحكام تبعاً لتغير أسبابها أو عللها بتغير المكان أو الزمان.

ومنها ما تختلف فيها الأحكام نظراً لتغير المصلحة أو الحاجة... إلخ، وهو ما يكون ضمن إطار أحكام السياسة الشرعية وخياراتها.

وهذه الحالات لا تعتبر من حيث المبدأ اختلافات حقيقية في أحكام الشريعة، لأنها ليست اختلافات في أصل الحكم الشرعي أبداً. بل هي تَغَيُّرُ أحكام بداعي تغيرِ الباعث عليها، أو تَغَيُّرٌ في مَناط أو مَحَلِّ الحكم.

إن الاختلاف هو ما يكون مِنْ تَعَدُّدٍ للآراء الاجتهادية التي تتوارد على المسألة الواحدة. أما الحالة هنا وهي تغير الحكم الشرعي، فهي عبارة عن تبدل متعلق الحكم، وذلك كتبدل حال المكلف أو تبدل حال الزمان والمكان... إلخ مما أوجب تنوعاً في الحكم بحسب كل حالة على حدة.

لذلك اعتبرنا أن القول بتغير الأحكام هو من باب الاختلاف ضرب من التوهم، حيث يُظن به أنه اختلاف وما هو باختلاف حقيقي. فكان لا بد من ذكر هذا الضابط في هذا الفصل من باب ضوابط التعامل مع الخلافيات. وكان لا بد من شرح كيفية تغير

الأحكام الشرعية، والأسس التي يقوم عليها هذا التغير ليتبين بالدليل أنها مسألة أخرى غير الاختلاف.

الحالات التي يتغير فيها الحكم الشرعي، وبيانها:

بالاستقراء لأحكام الشريعة يمكن الوقوف على ثلاثة أنواع من الحالات التي تُؤَثِّرُ في تبدل الأحكام الشرعية وتغيرها، وهي:

١ ـ استثناء الرُّخَص من العزائم.

٢ ـ تغير الباعث على الحكم باختلاف الزمان والمكان، فيتغير الحكم بحسبه.

٣ ـ تغير العوامل المؤثرة في السياسة الشرعية مما يبدل الأحكام بحسب دواعي هذه العوامل[(١)].

وفيما يلي تفاصيل كل منها:

١ ـ **تبدل الحكم أخذاً بالرخصة استثناء من العزيمة**: العزيمة في اللغة هي الإرادة المؤكدة، وهي مأخوذة من عَقْدِ القلب المؤكد على أمر ما، فهي القصد المؤكد، ومنه القول: عَزَمَ على فعل شيء، إذا أراد فعله وقَطَعَ عليه أوْ جَدّ في الأمر[(٢)]. قال تعالى: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: ١١٥] أي لم نجد له قصداً مؤكداً.

وعند الأصوليين هي ما شُرع من الأحكام الكلية ابتداءً لتكون قانوناً عاماً لكل المكلَّفين في جميع الأحوال كالصلاة والزكاة وسائر الشعائر الإسلامية الكلية أي أنها ما لزم العباد بإلزام اللّٰه تعالى لهم به[(٣)].

أما الرخصة في اللغة فمعناها التيسير والتسهيل. والرخصة في الأمر خلاف

---

(١) ينبغي أن يُلحظ أن ما كان من الأحكام الشرعية هذا شأنه بحيث يدور في فلك هذه الحالات الثلاث إنما هو استثناء للقاعدة وليس الأصل، فالأصل أن التشريعات نزلت مؤبدة، ولا تنتهي آجالها إلا بما يقطع العمل بها مما هو خارج عنها، ألا وهو فناء الأرض وقيام الساعة. وهذا الاستثناء يُقَدَّرُ بقدره بحيث لا يصح تجاوزه إطلاقاً، وإلا صار ذلك انخلاعاً من ربقة الدين. ويُعمل بهذا الاستثناء حيثما تدعو إليه المسوغات التي اعتبرها الشارع، لا بالتبريرات التي يريدها أهل الأهواء، وهي بَغْيٌ على الشريعة وتَعَدٍّ على حدودها. وسيأتي في هذا الفصل بيان هذه المسوغات والمواضع التي يصح إعمالها فيها.

(٢) انظر: الجوهري. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). ج٥ ص١٩٨٥. والفيروزآبادي، العلامة مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. مصر. المطبعة الحسينية. ط١. ١٣٣٠هـ. ج٤ ص١٤٩.

(٣) انظر: الشاطبي. الموافقات. ج١ ص٣٠٠. والآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج١ ص١١٣. والنسفي. كشف الأسرار. ج١ ص٤٤٨. وغيرها...

التشديد فيه. ومن ذلك رَخُص السعر إذا سهل وتيسر[١].

وعند الأصوليين هي الأحكام التي شرعها اللَّه تعالى بناء على أعذار العباد رعاية لحاجتهم، مع بقاء السبب الموجب للحكم الأصلي[٢]، أو هي ما شُرِعَ لعذرٍ شاقٍّ استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[٣]. وعُرِّفت أيضاً أنها الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذرٍ مع قيام السبب المحرم[٤]، وقَيْدُ (على خلاف الدليل) احترازٌ عما أباحه اللَّه تعالى من الأكل والشرب وغيرهما، فلا يسمى رخصة، لأنه لم يثبت على المنع منه دليل. والعذر هو المشقة والحاجة[٥].

فبذلك تكون العزيمة ما شرع ابتداءً، والرخصة ما شرع استثناء منها بسبب قيام مسوغ لتخلف الحكم الأصلي، وعليه تكون العزيمة حكماً عاماً هو الحكم الأصلي، ويشمل الناس جميعاً، والكل مخاطب به، أما الرخصة فليست الحكم الأصلي، بل هي حكم جاء مانعاً من استمرار الإلزام في الحكم الأصلي[٦].

---

(١) انظر: الجوهري، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). ج٣ ص١٠٤١. وابن منظور. لسان العرب. ج٨ ص٣٠٦.

(٢) انظر: الأنصاري، العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج١ ص١١٦. وابن أمير حاج. التقرير والتحبير. ج٢ ص١٤٦. ومنلاخسرو. مرآة الأصول في شرح مرقاة الأصول. ج٢ ص٣٩٤. وابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص٧١.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج١ ص٣٠١.

(٤) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج١ ص١١٤. والغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج١ ص٩٨. والنسفي. كشف الأسرار. ج١ ص٤٤٨ وما بعدها...

(٥) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج١ ص١١٠ ـ ١١١. هذا ويدخل في الأعذار مما لم يذكر هنا الضرورات لأنها أولى من الحاجيات ـ في دفع المشقة ورفع الحرج ـ لإباحة المحظورات.

(٦) انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٥١ باختصار. هذا والرخصة تنقسم إلى قسمين: رخصة فعل ورخصة ترك. وهذا التقسيم هو بحسب ما جاءت به العزيمة. فإن كان حكمها يوجب تركاً كانت الرخصة رخصة فعل، كأن يكون في العزيمة نهي محرم كرؤية الطبيب عورة المرأة. فإن الرخصة القائمة على دفع الحرج والمشقة تكون بجواز الرؤية، وهي محل نهي محرم.

وإن كانت العزيمة توجب فعلاً، فالرخصة تكون رخصة ترك، وذلك كترك الصيام في رمضان بداعي السفر، أو سقوط صلاة الجمعة عن المريض العاجز.

كما أن الرخصة تنقسم إلى قسمين ـ بحسب تقسيم آخر ـ.

أولهما: أن يثبت حكم الرخصة مع بقاء حكم العزيمة موجوداً، وذلك كالاضطرار إلى نطق كلمة الكفر تحت حد السيف، فإن حكم الرخصة موجود وكذلك العزيمة يبقى حكمها ثابتاً.

ثانيهما: أن يسقط حكم العزيمة مع وجود الرخصة. فلا يكون المكلف مخيراً بين الأخذ بالعزيمة =

فعند الاضطرار مثلاً لأكل الميتة يكون العذر الذي فتح باب الرخصة هو ضرورة حفظ النفس. وبقاء السبب الموجب للحكم الأصلي هو ضرر الميتة، وهو سبب لا يتبدل ولا يتغير. والحكم الأصلي الذي يبقى سارياً إلا ما اقتُصِرَ فيه على موضع الحاجة للاستثناء هو حرمة أكل الميتة، وموضع الحاجة هي لهذا المضطر دون غيره، وعند انتفاء حالة الضرورة يعود الحكم في حقه إلى الحرمة أسوة بباقي المكلفين الذين يشملهم هذا الحكم.

وليس في هذا اختلاف في حكم المسألة الواحدة إطلاقاً، بل هو تغير في مورد الحكم ومتعلقه، وهو هنا حال المكلف الذي تغير، فانتقل الحكم بسبب ذلك وفي حقه وحده من العزيمة إلى الرخصة.

إن الاختلاف الحقيقي في هذه المسألة يتحقق لو وقع في حكم الميتة ابتداء أهو حرام أم حلال مثلاً، أو في حكم المضطر هل يجوز له أكل الميتة أم لا. أما الاتفاق في المسألة الواحدة فهو نقيض الاختلاف. وقد اتفقوا على حرمة أكل الميتة، وحل ـ بل وجوب ـ أكلها للمضطر، ومثل ذلك كل ما كان رخصة مستثناة من العزيمة فإنها لا تعد اختلافاً إطلاقاً.

٢ ـ تغير الباعث على الحكم باختلاف الزمان أو المكان، فيؤثِّر ذلك بتغيير الحكم بحسب ذلك: أما أن يقال إن تغير الزمن أو تغير المكان يؤثِّران في تغير الأحكام،

= وهي الحكم الأصلي والحكم الثاني وهو الرخصة. بل يجب عليه الأخذ بالرخصة، وذلك كحال المضطر إلى شرب الخمر عند خشية هلاك النفس إن لم يشربه، فحفظ النفس أولى، مما يوجب عليه شرب الخمر بما يحفظ به حياته دون تزيد في ذلك.

هذا وقد أطلق الحنفية على هذين القسمين رخصة الترفيه للقسم الأول، لأن للمكلف أن يختار بين الرخصة والعزيمة. ورخصة الإسقاط للقسم الثاني، لأن العزيمة سقطت في حق المكلف ولم يبق له إلا الأخذ بالرخصة. ثم في رخصة الترفيه يكون الأخذ بالرخصة ـ بشكل عام ـ أولى لقوله ﷺ: «**إن اللَّه يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**» أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط. ج٨ ص٨٢. حديث رقم (٨٠٣٢).

أي أنه سبحانه عند وجود الرخصة يحب أن تؤتى كما يحب أن تؤتى العزائم عندما يكون التشريع على أصله أخذاً بالعزيمة. إلا إذا دل الدليل على أن الأخذ بالعزيمة هو الأولى، ومثال أولوية إتيان الرخصة قصر الصلاة الرباعية في السفر لأنه لم يرد دليل خاص فيها يبين أولوية أدائها رباعية. ومثال أولوية إتيان العزيمة الصيام في السفر لقوله سبحانه: ﴿**وأن تصوموا خير لكم**﴾ [البقرة: ١٨٤]، ومثله أيضاً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا كان الحاكم طاغياً ظالماً يصد عن سبيل اللَّه، ويؤذي أو يقتل من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وذلك لقوله ﷺ: «**سيد الشهداء حمزة. ورجل قام إلى سلطان جائر فنهاه فقتله**» أخرجه الحاكم في المستدرك. ج٣ ص٢١٥، مما يدل على تقديم العزيمة هنا على الرخصة، وفي كلٍّ خير. هذا وقد تعقب الذهبي هذا الحديث وبين بأن فيه حفيد الصفار ولا يدرى من هو. لكن صححه السيوطي في الجامع.

فهذا من نواقض شريعة الإسلام. إنما الذي يحصل أن يتغير الباعث على الحكم مع تبدل العصور أو الأمكنة فيؤثِّرُ تغير الباعث على الحكم في تغير الحكم نفسه.

ومن أدلته من أفعال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ما كان في مسألة اللقطة، فقد سئل رسول اللَّه ﷺ عن اللقطة الذهب والورِق. فقال: «**اعْرِفْ وكاءها وعفاصها ثم عَرّفْها سَنَةً. فإن لم تعرف فاستنفقها. ولتكن وديعة عندك، فإن جاء صاحبها يوماً من الدهر فأدها إليه**» وسئل عن ضالة الإبل فقال ﷺ: «**ما لَكَ ولها، دعها فإن معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يجدها ربُّها**» وسئل عن الشاة فقال: «**خذها فإنما هي لك أو لأخيك أو للذئب**»[١].

ومضى الأمر على هذا النمط طوال عهد النبي ﷺ والشيخين أبي بكر وعمر (رضي اللَّه عنهما). تترك الإبل الضالة على ما هي عليه لا يأخذها أحد حتى يجدها صاحبها طالما أنها تستطيع الدفاع عن نفسها وأن ترد الماء لتستقي، ومعها أحذيتها أي أرجلها التي تقوى بها على السير.

فلما كان زمن عثمان (رضي اللَّه عنه) «أمر بتعريفها ثم تُباع، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها»[٢].

وتغير الحال قليلاً بعد عثمان (رضي اللَّه عنه) نظراً لاتساع بلاد الإسلام وكثرة الداخلين فيه فلم يعد المجتمع على نقائه، وخوفاً من وقوع المفسدة فكان علي (رضي اللَّه عنه) في زمانه يوافقه في جواز التقاط الإبل حفظاً لها لصاحبها، لكنه رأى أنه قد يكون في بيعها وإعطاء ثمنها إن جاء ضررٌ به، لأن الثمن لا يغني غناءها بذواتها، ومن ثم رأى التقاطها والإنفاق عليها من بيت المال حتى إذا جاء ربُّها أعطيت له[٣].

ومن أمثلته بعض الذي وقع من مخالفةٍ من الإمامين أبي يوسف (ت١٨٢هـ) ومحمد (ت١٨٩هـ) لأستاذهما أبي حنيفة (ت١٥٠هـ)، وذلك لتغير الأحوال بتغير الزمان. فقد اعتبره علماء المذهب فيما بعد أنه اختلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان[٤]. أي اختلف الباعث على الحكم بتغير الزمن فأدى ذلك إلى تغير الحكم،

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب العلم (٣)، باب الغضب في الموعظة (٢٨)، حديث رقم (٩١). ومسلم في صحيحه. كتاب اللقطة (٣١)، حديث رقم (٢ ـ ١٧٢٢). وأحمد في المسند. ج٥ ص١٩٣.

(٢) الموطأ. كتاب الأقضية (٣٦)، باب القضاء في الضوال (٤٠)، حديث رقم (٥١).

(٣) موسى، الدكتور محمد يوسف. محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي. (فقه الصحابة والتابعين). القاهرة. معهد الدراسات العربية العالية (التابع لجامعة الدول العربية). ١٩٥٤م. ص٨٥.

(٤) انظر: ابن عابدين، العلامة المحقق محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. مجموعة رسائل ابن عابدين. رسالة العرف. بيروت. دار إحياء التراث العربي. لا ت. ج٢ ص١٢٤.

ولم يقع الاختلاف في وجه الاستدلال أو قوة الدليل. فأبو حنيفة مثلاً كان يرى بالنسبة لتزكية الشهود الاكتفاء بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص. أما الصاحبان فيريان ضرورة تزكية الشهود نظراً لتغير حال الناس وفشو الكذب وضعف الذمة والضمير في عهدهما[١]، فهذا ليس اختلافاً حقيقياً بقدر ما هو اختلاف بين واقع وآخر مع تغير الزمن، فكان لكل واقع الحكم الشرعي الذي يناسبه.

ومن ذلك أن الشارع قد ربط الأحكام الشرعية التكليفية بما يتصل بها من أحكام شرعية وضعية[٢] وُضعت لها، وأولها السبب، وهو ما جعله الشارع أمارة لوجود الحكم، فإذا ما لحق به عارض ما قد يكون ذلك العارض مؤثراً في تغير ذلك الحكم. ومن أمثلته مسائلُ في الزكاة، إذ أن امتلاك النصاب هو سبب وجوبها. ومقداره يتحدد بالذهب والفضة، وقدره من الذهب عشرون ديناراً ومن الفضة مئتا درهم. لكن مع انهيار أسعار الفضة صار الفارق بين مقدار النصاب بالذهب ومقداره بالفضة كبيراً جداً[٣]، ولا يمكن أن يكون مقدار النصاب مختلفاً أو متناقضاً. ومع محافظة الذهب بشكل عام على قيمته الفعلية، ولأن في تقييم مقدار النصاب بالفضة تفويتاً لحق الفقير وعدم مراعاة لمصلحته المقدمة في هذا الجانب. فقد عمد أغلب العلماء المعاصرين لاختيار الذهب وحده دون الفضة مقداراً للنصاب. فلا يقال والحالة هذه بوجود اختلاف في مقدار النصاب الذي تجب معه الزكاة، بين تقييمه بالفضة أو تقييمه بالذهب. بل إن تقييمه بالفضة لم يعد قائماً نظراً للمتغيرات التي لحقت به مع الزمن، وبات ينبغي الأخذ بالذهب دون الفضة مقداراً للنصاب واللَّه أعلم.

ومن ذلك أيضاً ما كان من الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) عندما نزل مصراً، فخالف في بعض آرائه هناك بعضاً مما كان يقول به من اجتهاده قبلاً في بغداد وغيرها... وهو ما تعارف العلماء على تسميته بالمذهبين القديم والجديد للإمام الشافعي. فالإمام

---

(١) انظر: الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١٧.

(٢) والحكم الشرعي التكليفي هو خطاب اللَّه تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. والتخيير هو الإباحة. والاقتضاء قد يكون بطلب فعل ملزم وهو الواجب وطلب فعل غير ملزم وهو المندوب، أو قد يكون بطلب كف عن أداء فعل ملزم وهو الحرام، أو طلب كف غير ملزم وهو المكروه، (وهذا تقسيم الجمهور للحكم الشرعي والتكليفي) وخالف في ذلك الحنفية الذين فرقوا في طلب الفعل بين فرض وواجب ومندوب، وفي طلب الكف بين حرام ومكروه تحريماً ومكروه تنزيهاً.
أما الحكم الوضعي فتعريفه أنه ما ربط الشارع به الأحكام الشرعية التكليفية مما يتصل بها من أسباب موجبة لها، وشروط لتحققها، وموانع إن وجدت زال أثر السبب. وبذلك تكون: سبباً وشرطاً ومانعاً. انظر: أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٦ ـ ٢٧ وص٥٥.

(٣) يكاد يصل أحياناً بحسب تداول أسعارهما إلى عشرة أضعاف تقريباً.

الشافعي لم يناقض نفسه بين القديم والجديد، بل ظهرت له أمور ووقائع دعته إلى تغيير اجتهاده تبعاً لأمور عدة منها ظهور أدلة لم يكن قد وقف عليها أو ما سوى ذلك. . . لكن كثيراً منها كان تبعاً لتغير أحوال الناس وتغير الواقع. وغير ذلك كثير.

هذا وإن من أهم دواعي تغير الأحكام تغير العرف أو تغير مصالح الناس أو مراعاة الضرورة، أو نظراً لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني أو لتطور الزمن ومتطلباته المستحدَثة، أو لعموم البلوى. فيجب تغير الحكم الشرعي لتحقيق المصلحة ودفع المفسدة وإحقاق الحق والخير. وهذا مما يجعل مبدأ تغير الأحكام قريباً من موضوع المصالح المرسلة[(١)] والعرف. يقول الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) مشيراً إلى احتمال تغير وجه المصلحة بتغير الظروف المحيطة: «إذا وَجدْنا الشارعَ قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[(٢)].

ويسطر الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ) في ذلك سؤاله التالي: «ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حالة جزم العلماء بهذه الأحكام؟ فهل إذا تغيرت تلك العوائد وصارت العوائد تدل على ضد ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذا الفتاوى المبسوطة في كتب الفقهاء ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة؟». ثم يجيب على هذا السؤال: «إن إجراء ـ أي استمرار ـ الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يَتْبَعُ العوائدَ: يتغيرُ الحكمُ فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد»[(٣)].

ويقول أيضاً: «فمهما تجدد من العرف اعْتَبِرْهُ، ومهما سقط أَسْقِطْهُ، ولا تَجْمَدْ على المسطور في الكتب طول عمرك»[(٤)].

ويقول الإمام ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) في ذلك أيضاً: «اعلم أن المتأخرين

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١١٦.

(٢) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٣٠٥.

(٣) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي المصري. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. اعتنى به العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. سوريا. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٢. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م. ص٢١٨.

(٤) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي المصري. الفروق. بيروت. عالم الكتب. لا ت. ج١ ص١٧٦.

الذين خالفوا النصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه إلا لتغيرِ الزمان والعرف، وعِلمِهم أن صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه. . . ولكن لا بد لكل من المفتي والحاكم من نظر سديد واشتغال كثير ومعرفة بالأحكام الشرعية والشروط المرعية»(١). ويقول أيضاً: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، ولحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام»(٢).

لذلك يقول الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) في كتابه النافع (أعلام الموقعين) في مطلع الفصل الذي يفرده تحت عنوان (تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد): «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها ومصالح كلها وحِكَم كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل اللَّه بين عباده . . .»(٣).

أما ضوابط هذا التغيير في الأحكام الاجتهادية ـ القياسية والمصلحية ـ أنه متعلق بالمعاملات أو الأحوال المدنية من كل ما له صلة بشؤون الدنيا وحاجات التجارة وما شابهها. . . وإن تغير الأحكام فيها يكون في حدود المبدأ الشرعي وهو إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد(٤). أما الأحكام التعبدية والمقدرات الشرعية وأصول

---

(١) ابن عابدين. مجموعة رسائل ابن عابدين. رسالة العرف. ج٢ ص١٢٦.
(٢) نفس المصدر. ج٢ ص١٢٣.
(٣) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٣ ص١٤.
(٤) وذلك طبعاً بالتزامه بالضوابط العلمية المعتبرَة لكل من دواعي تغير الأحكام، فالعرف يُلتزم فيه بضوابطه بأن يكون عرفاً صحيحاً لا عرفاً فاسداً. ومراعاة الضرورة تكون في موضعها وتقدر بقدرها، على أن تكون ضرورة متحققة لا متوهمة. والمصالح لا بد أن تكون عامة لا خاصة وألا يدل دليل على إلغائها. وأن تكون مصلحة حقيقية لا متوهمة. وعموم البلوى ينبغي أن تكون متحققة لا متوهمة أو مظنونة. . . إلخ. وكذلك أيضاً الالتزام بضابط عدم مخالفة ما هو من قواعد الشريعة وأسسها، وما ثبت بطرائق القطع، وما كان دليله أقوى وحجته أمضى. وكذلك عدم مخالفة القطعيات من أحكام الشريعة. ومقتضى ذلك ألا يحصل الانسياق وراء المتلاعبين الذين يريدون تحويل المحكمات إلى متشابهات والقطعيات إلى ظنيات، والواضحات إلى مبهمات ليضيعوا بذلك معالم الدين، لأنها بدورها إن أصبحت موضع نزاع أو خلاف، أو محلاً للاجتهاد =

الشريعة الدائمة، فلا تقبل التبديل مطلقاً، مهما تبدل المكان وتغير الزمان، كحرمة المحارم، ووجوب التراضي في العقود، وضمان الضرر الذي يُلحقه الإنسان بغيره، وسريان إقراره على نفسه، وعدم مؤاخذة البريء بذنب غيره... إلخ(١).

هذا ولا بد من محاذرة الانزلاق في بعض المتاهات بناء على القاعدة القائلة (إن العادة محكمة) عند الكلام عن دور العرف في تغيير الأحكام، بحيث قد تفسر هذه المقولة خطأ إذا ما أُخِذت على ظاهرها، فهي ليس معناها أن الأحكام قد تتغير بذاتها بمجرد تبدل الأزمنة والأمكنة أو أن الأعراف يمكن أن تغير كل الأحكام الشرعية كما يفهم من ظاهرها. لكن لكي يستقيم فهم ضوابط تغير الأحكام تبعاً لتغير العرف مع تبدل الأزمنة والأمكنة لا بد من شيء من التوضيح هنا. وتحقيق ذلك هو أن ما يتعارف عليه الناس لا يعدو أن يكون أحد ثلاثة:

الأول: أن يكون هو بعينه حكماً شرعياً بأن أوجده الشارع، أو كان موجوداً من أعراف الناس فأكده الشارع.

الثاني: أن لا يكون حكماً شرعياً، ولكن تعلق به الحكم الشرعي بأن كان مناطاً له.

الثالث: أن لا يكون هذا ولا ذاك، فلا يكون حكماً شرعياً ولا مناطاً لحكم شرعي(٢).

ومثال الأول الطهارة عن النجاسات لأداء الصلاة، وستر العورة، وستر المرأة زينتها عمن لا يحل لها، والدية والقصاص والحدود والقسامة وغيرها. فهذه كلها أمور تُعد من أعراف المسلمين وعاداتهم، وهي في نفس الوقت أحكام شرعية. وإن كان منها متعارف عليه قبل الإسلام فأقره وأيده أو حسنه كحكم القسامة والدية والطواف بالبيت، أو أن منها ما أوجده الإسلام كحكم الطهارة والحجاب والحدود... إلخ.

فكل هذه الصور من الأعراف لا يصح إطلاقاً أن تدخلها يد التبديل والتغيير مهما تبدلت الأزمنة وتطورت العادات والأحوال، لأنها بحد ذاتها أحكام شرعية ثبتت بأدلة

= المظنون فإنه لا يعود ثمة مرجعية فكرية وعلمية يعول عليها، ولا تبقى الثوابت والأصول معياراً ثابتاً يُحتكم إليه.

وبالمقابل لا يحرمنا حرصنا على عدم تضييع معالم الشريعة وقواعدها وقطعياتها مما وسعه الشارع علينا بجواز تبدل بعض الأحكام بدافع تبدل الباعث عليها باختلاف الزمان أو المكان. لأن المغالاة في هذا الحرص تضيق واسعاً، والشارع ما أراد لنا ذلك أيضاً.

(١) لأن ذلك وأمثاله لو صح لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل. انظر: الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٢٨٤.

(٢) البوطي، الدكتور محمد سعيد مضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢٤٥ ـ ٢٤٦.

باقية ما بقيت الدنيا. وهذا النوع من العادات ليس معنياً إطلاقاً بقول الفقهاء (العادة محكمة)[١].

ومثال الثاني ما يتعارفه الناس من وسائل المعايشة فيما بينهم من التخاطب والاصطلاحات والمروءة والآداب وما يحفظها أو يخل بها أو مما يكون من شؤون المعاملات مما لا حكم شرعياً فيه كعادة قبض الصداق قبل الدخول أو الصور التي يتم بها قبض ثمن المبيعات، أو ما تفرضه سنن الخلق والحياة في الناس مما لا مدخل للإرادة والتكليف فيه، كاختلاف معدل سن البلوغ أو فترة الحيض والنفاس تبعاً لمناخات البلاد... إلخ. فهذه الأمثلة ليست بحد ذاتها أحكاماً شرعية، ولكنها متعلق أو مناط للأحكام الشرعية، فاصطلاحات الناس في تعابيرهم وكلامهم ليست أحكاماً شرعية، ولكنها مناطات للأحكام المتعلقة بصيغ العقود والطلاق والأيمان. وما يُتعارف عليه من الأمور المخلة بالمروءة ليست إلا مناطاً للحكم بقبول شهادة الشاهدين أو رفضها. وما تعارفوه من وسائل قبض المبيعات ووقت قبض الصداق وانقسامه إلى مؤخر ومقدم ليس إلا أساساً لما رتب عليه الشارع من الأحكام... إلخ.

فهذه الصور من الأعراف هي التي عناها الفقهاء بقولهم (العادة محكمة)، لأن الشارع جعلها هي الأساس والمناط لما علق بها من أحكام. ولا جرم أن صورة الحكم تتغير بتغير مناطه، ألا يُرى أن وسيلة الطهارة تتبدل ما بين الماء والتراب حسب تبدل حالة المكلف من قدرته على استعمال الماء أو عدمها، لأن الشارع جعل قدرته على استعماله له هي مناط وجوب الطهارة به أولاً.

ومن الخطأ البين أن يُظن أن دوران مثل هذه الأحكام مع مناطاتها هو تبدل وتغير لجوهرها، بل الحكم في كل الحالات واحد، كما أن حكم الطهارة التي تؤدى بالماء تارة وبالتراب أخرى واحد.

هذا وقد تختلف أنظار المجتهدين في بعض الأحكام من حيث كونها منوطة بالنصوص الدالة عليها، أو منوطة بأعراف الناس ومصالحهم المتطورة، فتختلف آراؤهم بناء على ذلك في أثر اختلاف الأعراف والمصالح في اختلاف تلك الأحكام. غير أن هذا الخلاف لا يعتبر بحال من الأحوال خلافاً في التقسيم المذكور للعرف وما يترتب عليه، وحكم كل منهما[٢].

هذا وقد أوضح الإمام الشاطبي الفارق بين هاتين الصورتين (الأولى والثانية) وما يترتب عليه، إذ يقول: «العوائد المستمرة ضربان، أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها

(١) نفس المصدر. ص٢٤٦.
(٢) نفس المصدر. ص٢٤٦ ـ ٢٤٨.

الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشارع أمر بها إيجاباً أو ندباً، أو نهى عنها كراهة أو تحريماً أو أذن فيها فعلاً وتركاً.

والضرب الثاني هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي.

فأما الأول فثابت أبداً، كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة وفي الأمر بإزالة النجاسة والطهارة للتأهب للمناجاة وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت عرياناً، وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس، إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها[(١)]. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً حتى يقال مثلاً إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فَلْنُجِزْهُ، أو أن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه[(٢)]، أو غير ذلك. إذ لو صح مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل.

وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة وقد تتبدل، ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها. فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب والوقاع والنظر والكلام والبطش والمشي وأشباه ذلك، وإذا كانت أسباباً لمسببات حَكَمَ بها الشارع، فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها والحكم على وفقها دائماً.

أما المتبدلة، فمنها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح، وبالعكس مثل كشف الرأس، فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[(٣)].

وأما مثال الثالث ـ أي الصورة الثالثة من الأعراف ـ: فينطبق على كل ما يعتاده

---

(١) وهنا تصريح من الشاطبي (رضي اللّه عنه) بأن ما كان هذا نوعه من الأعراف لا يخضع أبداً لآراء الناس وأعرافهم وعاداتهم الخاصة التي قد تتغير مع الزمن، بل هي أعراف وعادات أمر بها الشارع. وهذا مما يجنبها الانسياق وراء أهواء البشر. وبهذا يسقط ما يمكن أن يتقوله بعض المتخرصين من المعادين لأحكام الشريعة الإسلامية بأنها يمكن أن تخضع بكليتها للتغيير مراعاة لتغير الظروف أو بأنها ينبغي ويجب أن تكون كذلك، من غير ضابط أو بدون ثوابت، وهذا فهم بعيد عن روح الشريعة، ولا يقول به إلا من لم يفقهها أو أنه لا يريد أن يفقهها.

(٢) وهذا في زمانه؟؟!!

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٢٨٣ ـ ٢٨٤.

الناس من العادات والتقاليد في مظاهر حياتهم المختلفة، مما لم يصبح حكماً شرعياً[١]، ولا تأسس عليه حكم شرعي.

ولا تخلو هذه الصورة عن إحدى حالتين:

أ ـ أن يكون العرف ضمن حدود المباحات والحريات الشرعية، ولا كلام في هذا القسم، إذ ما من شك أن للناس أن يمارسوا عاداتهم وتقاليدهم ما دامت لا تعارض أمراً من الأمور الشرعية الثابتة، ولهم أن يطوروا عاداتهم هذه حسبما يرونه من مقتضيات الزمن، وهذا الشق يشمل أجزاء كثيرة وهامة من مفردات حياة الأفراد والمجتمعات والشعوب.

ب ـ أن يتعارض العرف مع نص من نصوص الشريعة، وهذا النوع فيه مجال للبحث والتفصيل، وخلاصته أنه إما أن يكون عرفاً مقارناً للنص أو يحدث متأخراً عنه. وما يهمنا في بحثنا هو العرف الذي يحدث متأخراً عن النص الشرعي هل يمكن أن يغير الحكم[٢]. والجواب أن مثل هذا العرف لا قيمة له حيال النص، سواء أكان نصاً عاماً أم خاصاً، وسواء أكان العرف لفظياً أم فعلياً. إذ العرف لم يقم في مثل هذه الحال على أساس مشروع حتى يكتسب بذلك أي مبرر لوجوده، فضلاً عن أن يكتسب أي قيمة تشريعية يتخصص النص السابق له بها. ولا خلاف في هذا إلا إذا كان النص معلَّلاً وكان العرف الحادث مزيلاً لتلك العلة[٣]، والراجح في هذا أنه من خلال (تتبع الفروع الفقهية والنظر في تعليلاتها التي يعلل بها الفقهاء، يُستدل بوضوح على أن العرف الحادث ولو خالف ظاهر النص التشريعي، فإنه يعتبر ويحترم في حالتين:

ـ إذا كان النص التشريعي نفسه معللاً بالعرف، أي مبنياً على عرف عملي قائم عند وروده، فعندئذٍ إذا تبدل ذلك العرف، يتبدل تبعاً له حكم النص.

---

(١) ولا يفهم من هذا أن هناك من المسائل ما هو خارج إطار الأحكام الشرعية، فكل أفعال العباد لا تخلو عن حكم شرعي يتراوح بين الوجوب إلى الحرمة وما بينهما، ولكن ما يكون ضمن المباحات قد يذكر تجوزاً بهذا اللفظ، وسيتبين بعد أسطر قليلة أن المراد بها ما يكون في خانة المباحات ليس إلا.

(٢) فالأعراف المقارنة للنصوص، أي التي كانت زمن تنزلها أو ورودها يكون دورها في مدى تأثيرها في النص من جهة تفسيره أو تخصيص عامه أو ما سوى ذلك من هذا القبيل، أما هنا فالبحث جار فيما كان من الأعراف التي لها علاقة بتغيير الحكم الشرعي، وهذا مجاله فيما يستجد من الأعراف لاحقاً بعد إقرار الحكم لا مصاحباً لتنزله أو لوروده.

(٣) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢٤٩ ـ ٢٥١ باختصار.

ـ إذا كان النص التشريعي معللاً بعلة ينفيها العرف الحادث، سواء أكانت علة النص مصرحاً بها فيه أم مستنبطة استنباطاً بطريق الاجتهاد، ففي مثل هذه الحال يعتبر العرف الحادث ويحترم وإن خالف النص)(١).

هذا ويرى بعض أهل العلم أن هذا يشبه إلى حد كبير الصورة الثانية من العرف ـ التي سبق بيانها ـ لذا فإنه داخل فيها ضمناً.

كما أنه ينبغي اشتراط كون علة مثل هذا النص ثابتة بالإجماع، أو بدلالة النص نفسه، فحينئذٍ يمكن الاطمئنان إلى أن اختلاف العرف أو طروءه المؤثر في العلة الثابتة مؤثر في الحكم المرتبط به أيضاً. وإلا فلا يبعد أن تلتبس الحكمة على الباحث بالعلة، ويحكم بناء على ذلك ببطلان دلالة النص بسبب تخلف تلك الحكمة نظراً للعرف الجديد. ظاناً أنها العلة التي أناط الشارع الحكم بها. بل لا يبعد أن يأتي من يخترع للحكم علة من عنده، ليجعل من العرف الطارئ ناسخاً له، فيكون ذلك سبيلاً إلى نسخ الحكم تبعاً لنسخ علته(٢).

هذا ومن أمثلة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان أيضاً:

ـ الإفتاء بجواز أخذ الأجرة والراتب على تعليم القرآن والقيام بالشعائر الدينية كالإمامة والخطابة يوم الجمعة ونحوها، نظراً لتغير العرف بسبب انقطاع المكافآت والعطايا عن المشتغلين بهذه الوظائف. فهي ليست مسألة خلافية بين القول في السلف الأول بعدم جواز ذلك، والقول الآن بجوازها، لأن الباعث على الحكم قد تغير بين عصور السلف الأول، والعصور اللاحقة، فتغير الحكم بناء على تغير الباعث وهو هنا العرف.

ـ الحكم بتضمين الصناع لأموال الناس التي تهلك في أيديهم محافظةً على الأموال من الضياع وتحقيقاً لمصلحة المجتمع. وذلك نظراً لفساد الأخلاق وضعف الوازع الديني عند الكثير من أهل الصناعات، فَسَدّاً للذرائع تغير الحكم من عدم التضمين إلى التضمين، ولا يقال بأنها مسألة خلافية أيضاً.

ـ الإفتاء بصحة بيع العقار إذا ذُكِر رقم المحضر في السجلات العقارية، مع أنه وفقاً لقواعد الفقهاء السابقين كان لا بد من ذكر الحدود. نظراً لأن التنظيمات الحديثة والمسوحات العقارية سهلت على الناس وأغنتهم عن ذكر الحدود عند كل عقد بيع.

---

(١) الزرقا، العلامة الدكتور مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. دمشق. دار الفكر. ط٩ ـ ١٠. ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨م. ج٢ ص٩٠٤ ـ ٩٠٥.

(٢) البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. ص٢٥٢ ـ ٢٥٣.

ومثله أيضاً اعتبار تسليم العقار حاصلاً بمجرد تسجيل العقار في السجل العقاري باسم المشتري. مع أنه كان عند الفقهاء السابقين لا بد من التسليم الفعلي لإتمام البيع. فلا يقال إن هذه مسألة خلافية بين جواز بيع العقار من دون تسجيل حدوده أو عدم جواز ذلك، أو جواز تسلم العقار بمجرد تسجيل ذلك في السجل العقاري أو لا. بل هو تغير للحكم بداعي تغير ضوابط معايش الناس ومصالحهم، وتطور تنظيماتهم المستحدثة بما لا يخالف الشريعة، فأثر ذلك في تغير الحكم الشرعي نفسه[١].

إن الاختلاف فيما ذكر لا يعتبر اختلافاً حقيقياً، بل هو اختلاف في مورد الحكم ومحله وحالاته التي قد تتغير مع الزمن أو تبدل المكان، فكان لكل حالة حكم مغاير للحالة الأخرى.

٣ ـ **تغير العوامل المؤثرة في الأحكام المبنية على السياسة الشرعية مما يغير هذه الأحكام بحسب دواعي هذه العوامل**: إن من عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية أن الإمام والحاكم الملتزم[٢] ومن معه من أولي الأمر وأهل الاجتهاد والرأي في الأمة الإسلامية يجدون أمامهم مجالاً فسيحاً في باب السياسة الشرعية (أي سياسة الأمة بالشرع)، بحيث تستطيع الدولة المسلمة تحقيق كل مصلحة خالصة أو راجحة، ودرء كل مفسدة خالصة أو غالبة[٣]، وهي في ظل الشريعة السمحة لا تخرج عنها، ولا تحتاج إلى غيرها.

لكن الذي يحظر على الدولة المسلمة هو أن تتبع هواها أو أهواء البشر أياً كانوا، مُعرِضة عما أنزل اللّه تعالى على رسوله من الهدى، بحيث تخرج عن القواعد الشرعية القطعية، أو تخالف النصوص الصحيحة في ثبوتها، الصريحة في دلالتها.

أما ما كان موضع أخذ ورد في ثبوته أو دلالته، أو ما تعددت الآراء المنقولة فيه، سواء في فهم النص أو الاستنباط، فللأمة الحق أن تتبع ما تراه أرجح دليلاً وأرفق بتحقيق مقاصد الشرع الذي نزل لرعاية مصالح الخلق في الدارين.

إن المهم في السياسة الشرعية ألا تعارض القواعد والنصوص، وإن لم تأت بتفصيلاتها النصوصُ الجزئية، فليس المفروض في السياسة العادلة ألا تأتي إلا بما نطق

---

(١) أبو زهرة، الشيخ محمد. أصول الفقه. ص٢٧٥ ـ ٢٧٦. والزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. ج٢ ص١١١٦ ـ ١١١٨ بتصرف.

(٢) ويلحق به القاضي لأنه يقوم مقام الإمام في بعض أعماله. انظر: ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٤ ص١٥. ويمكن أن يقاس عليه كل من يقوم مقامه في هذا العصر من خلال توزع السلطات والصلاحيات.

(٣) فمن القواعد الشرعية التي نص عليها الفقهاء أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة. انظر: السيوطي. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية. ص١٢٨.

به الشرع ونص عليه، بل المفروض ألا تأتي بما يخالف الشرع وألا تأتي إلا بما يوافق الشرع ومقاصده. لذلك كان من أحسن التعريفات للسياسة الشرعية أنها (فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي)[١].

وفي شرحها والاستدلال عليها ينقل الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) عن الإمام أبي الوفاء بن عقيل[٢] قوله: «جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية: أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام. فقال شافعي[٣]: لا سياسة إلا ما وافق الشرع. فقال ابن عقيل: السياسة ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك: (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به

---

(١) ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٤ ص١٥.

(٢) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، أبو الوفاء، المعروف بابن عقيل، الإمام العلامة المتكلم. عالم العراق وشيخ الحنابلة ببغداد في وقته. ولد سنة ٤٣١هـ. سمع من القاضي أبي يعلى بن الفراء وتفقه عليه، وسمع من أبي محمد الجوهري والحسن بن غالب المقرئ. وأخذ علم العقليات عن شيخي الاعتزال في زمانه أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان صاحبي أبي الحسين البصري، لذلك قيل فيه إنه انحرف عن السنة.
كان متوقد الذكاء، وكان بحراً من المعارف، وادعى لنفسه الاجتهاد، ووافقه على ذلك معاصره الإمام الكياهراسي الشافعي. حدث عنه أبو طاهر السِّلَفي وأبو بكر السمعاني وغيرهما.
اختلف فيه العلماء، فقال فيه ابن تيمية: إنه وقع في أخطاء كثيرة وافق فيها المعتزلة والجهمية، وحمل عليه في ذلك ونسب إليه ولابن الجوزي من بعده بعض الأغاليط في ذلك، ونقل عنه تخبطه بين نفي الصفات الخبرية أحياناً وإثباتها في مواقع أخرى. ويؤكد الحافظ ابن رجب أنه كان يظهر منه في بعض الأحيان نوع انحراف عن السنة وتأول لبعض الصفات، وأن ذلك بقي فيه إلى أن مات. أما الحافظ ابن كثير فيقول فيه: «كان يجتمع بجميع العلماء من كل مذهب، فربما لامه أصحابه فلا يلوي عليهم، فلهذا برز على أقرانه وساد أهل زمانه في فنون كثيرة». وقال فيه الحافظ ابن حجر العسقلاني: هذا الرجل من كبار الأئمة، نعم كان معتزلياً، ثم أشهد على نفسه أنه تاب عن ذلك وصحت توبته، ثم صنف في الرد عليهم، وقد أثنى عليه أهل زمانه ومن بعدهم وأطراه ابن الجوزي وعول عليه في أكثر تصانيفه. كان قوي الحجة. وكان يعظم الحلاج، فأراد الحنابلة قتله، فاستجار بباب المراتب عدة سنين، ثم أظهر التوبة حتى تمكن من الظهور. له تصانيف عدة أهمها (كتاب الفنون) وقد بقيت منه بعض أجزاء. قال فيه الذهبي: كتاب الفنون لم يصنف في الدنيا أكبر منه. وله (الواضح في الأصول) و(الفصول) في فقه الحنابلة و(الرد على الأشاعرة وإثبات الحرف والصوت في كلام الكبير المتعال) و(كفاية المفتي) وغيرها... توفي سنة ٥١٣هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٩ ص٤٤٣ ـ ٤٥١ مع الهامش والتعليقات. والزركلي. الأعلام. ج٤ ص٣١٣.

(٣) العمل بمقتضى السياسة الشرعية عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة. وتشدد في ذلك بعض الشافعية. انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٤ ص٣٧٨.

الشرع فغلط، وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريق عثمان المصاحف، فإنه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمة، وتحريق علي للزنادقة في الأخاديد إذ يقول:

لما رأيت الأمر أمراً منكراً   أججت ناري، ودعوت قنبراً[١]

قال ابن القيم: وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقامٌ ضنك ومعترك صعب. فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق، وجرؤوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها. وسدوا على نفوسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له. وعطلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنها حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع، ولعمر اللَّه إنها لم تناف ما جاء به الرسول، وإن نفت ما فهموه هم من شريعته باجتهادهم... وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة فسوغت من ذلك ما ينافي حكم اللَّه ورسوله.

وكلا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث اللَّه به رسوله، وأنزل به كتابه. فإن اللَّه تعالى أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرعُ اللَّه ودينُه... بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استُخْرج بها العدلُ والقسطُ فهي من الدين ليست مخالفة له. فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل هي موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحكم. وإنما هي عدل اللَّه ورسوله ظهر بهذه العلامات والأمارات.

فقد حَبَسَ رسولُ اللَّه ﷺ في تهمة، وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم. فمن أطلق كل متهم وحلَّفه وخلى سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال: لا آخذه إلا بشاهدَيْ عدل فقوله مخالف للسياسة الشرعية[٢].

وقد منع النبي ﷺ الغالَّ من الغنيمة سَهْمَه. وحرق متاعه هو وخلفاؤه من بعده، وأضعف الغرم على سارق مالاً قطع فيه. وشرع فيه جلدات نكالاً وتأديباً. وأضعف الغرم على كاتم الضالة على صاحبها... وقال في تاركي الزكاة: «**إنا آخذوها منه وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا**»[٣]... وأمر بكسر القدور التي طبخ فيها اللحم الحرام، ثم

(١) وقنبر هو غلام علي (رضي اللَّه عنه).

(٢) قلت: وللعقل والمنطق والعادة أيضاً.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده. ج٥ ص٢. والدارمي في السنن. كتاب الزكاة (٣)، باب ليس =

نسخ عنهم الكسر وأمرهم بالغسل. . . وأمر المرأة التي لعنت ناقتها أن تخلي سبيلها. . . وأمر بقتل شارب الخمر بعد الثالثة والرابعة، لم ينسخ ذلك، ولم يجعله حداً لا بد منه، بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام. . . إلخ »[١].

ويقول الإمام ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ): « . . .وهي ـ أي السياسة الشرعية ـ تستعمل لما فيه زجر وتأديب ولو بالقتل، كما قالوا في اللوطي والسارق والخناق إذا تكرر منهم ذلك حل قتلهم سياسة، وكما مر في المبتدع، ولذا عَرّفَها بعضُهم بأنها تغليظ جناية لها حكم شرعي حسماً لمادة الفساد. وَحَدّ (لها حكم شرعي) معناه أنها داخلة تحت قواعد الشرع، وإن لم ينص عليها بخصوصها، فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالَم »[٢].

والسياسة الشرعية قد تكون في تغليظ العقوبة والتشديد فيها، هذا ويبين فيها الإمام ابن عابدين (ت١٢٥٢هـ) أن: « السياسة شرعٌ مُغَلَّظٌ، وهي نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تُحرمها، وسياسة عادلة تُخْرِجُ الحقّ من الظالم، وتَدفع كثيراً من المظالم وتردع أهل الفساد وتوصل إلى المقاصد الشرعية، فالشريعة توجب المصير إليها والاعتماد في إظهار الحق عليها »[٣] ومن ذلك مضاعفة الغرم لسارق المال الذي قُطِعَ فيه. أو إباحة قتل شارب الخمر في المرة الرابعة.

وقد تكون عقوبةً تعزيريةً بكافة أنواع التعزير: المالية والأدبية والبدنية. . . إلخ. يقول ابن عابدين: « . . .والظاهر أن السياسة والتعزير مترادفان لذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير. . . وهو أي التعزير يوكل إلى رأي الإمام. . . فقد ظهر أن باب التعزير هو المتكفل لأحكام السياسة »[٤].

ويقول في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٧هـ): « والتعزير أجناس فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن ومنه ما يكون بالضرب. . . إلخ »[٥]. ويقول أيضاً: « والتعزير بالعقوبات المالية مشروع أيضاً في مواقع مخصوصة في مذهب مالك (ت١٧٩هـ) المشهور عنه، ومذهب أحمد

= في عوامل الإبل صدقة (٣٦)، حديث رقم (١٦٧٧). وهو جزء حديث. وصححه الخطابي.

(١) ابن قيم الجوزية. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق العلامة محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت. ص١٣ ـ ١٤ باختصار.

(٢) ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٤ ص١٥.

(٣) نفس المصدر. ج٤ ص١٥.

(٤) نفس المصدر. ج٤ ص١٥.

(٥) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. كتاب الحسبة. (مطبوع ضمن مجموعة رسائل في موضوع الحسبة). بيروت. دار الحداثة. ط١. ١٩٩٠م. ص٥٢١.

(ت٢٤١هـ) في مواضع بلا نزاع عنه، وفي مواضع فيها نزاع عنه، والشافعي (ت٢٠٤هـ) في قول... كما دلت عليه سنة رسول اللَّه ﷺ في مثل إباحة سَلَبِ الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده»[١]. ومن أمثلة السياسة الشرعية القائمة على التعزير أيضاً نفي عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) لنصر بن حجاج، لافتتان النساء به لجماله.

وقد تكون في تخفيف العقوبة إذا وُجِدَتْ موجبات التخفيف، أو تأجيلِها أو إسقاطِ بعض العقوبات أو إيقافِها لِمانع معتبر، وذلك إذا انعقد سَبَبُها في الظاهر وقام في الواقع مانعٌ معتبر من إقامتها. ومن ذلك أن النبي ﷺ لم يقتل المنافقين الذين أظهروا النفاق، وآذوه وآذوا جماعة المسلمين، وقد كان يعلم بأعيان بعضهم، فكان يقول ﷺ في ذلك: «**أكره أن يتحدث العرب أن محمداً يقتل أصحابه**»[٢] أي كيلا يقع بسبب ذلك تنفير لكثير من الأعراب عن الدخول في الإسلام، حيث لا يعلمون حكمة قتله للمنافقين، فيأخذون عمله بما يظهر لهم فيقولون محمد يقتل أصحابه فلا أمان له.

ومن ذلك: «**أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو**»[٣]، يقول ابن القيم (ت٧٥١هـ): «وهذا حد من حدود اللَّه تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى اللَّه من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضباً»[٤].

ومن أمثلته أيضاً أن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (رضي اللَّه عنه) أخر القصاص من قتلة أمير المؤمنين عثمان (رضي اللَّه عنه) حتى تحين الفرصة المؤاتية، ليأخذ على أيديهم ويتمكن من معاقبتهم وهو آمن من عصبيتهم.

وقد تكون السياسة الشرعية في تقييد بعض المباحات للمصلحة العامة، أو إذا خُشِيَ من إطلاق الإباحة مَفْسَدةٌ مُعتبرَةٌ. ومنه كان مَنْعُ النبي ﷺ من ادخار لحوم الأضاحي بعد مضي ثلاثة أيام حين كان بالناس جهد وجوع. ومنه أيضاً تحريق عثمان (رضي اللَّه عنه) للمصاحف بعد أن كتب المصحف الإمام.

---

(١) نفس المصدر. ص٥٢٣.

(٢) متفق عليه. أخرج البخاري بنحوه في صحيحه. كتاب التفسير (٦٥)، باب تفسير سورة المنافقين (٦٣)، حديث رقم (٤٩٠٥). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة والآداب (٤٥)، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً (١٦)، حديث رقم (٦٣ ـ ٢٥٨٤).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الحدود (١٥)، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (٢٠)، حديث رقم (١٤٥٠). وقال: حديث غريب. وأخرجه أبو داود في سننه. كتاب الحدود (٣٢)، باب في الرجل يسرق في الغزو (١٨)، حديث رقم (٤٤٠٨). والنسائي في سننه. كتاب السارق (٤٧)، باب القطع في السفر (١٦)، حديث رقم (٤٩٨٩).

(٤) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٣ ص١٧.

وقد تكون السياسة الشرعية في سن تشريعات تنفيذية وتنظيمية، وهو من أوسع أبوابها، وذلك بما ينظم للأمة شؤون حياتها ويضع لها الدقائق والتفاصيل القانونية على أساس من قواعد الشريعة ومبادئها الكلية وروحها العامة.

ويُقصد بالتشريعات التنفيذية والتنظيمية ضمان تنفيذ نصوص الشريعة وتطبيق أحكامها وتوجيهاتها تطبيقاً سليماً مناسباً للمكان والزمان، فإن مهمة الحكومة المسلمة العمل على تحويل توجيهات الشريعة وأحكامها إلى واقع ملموس في حياة الناس. ومن ذلك تنظيم تنفيذ فريضة الجهاد وما يتعلق بها من التجنيد وشروطه ووسائل الإعداد والتدريب وتنظيم القوات المسلحة وما تتطلبه من حاجات مادية ومعنوية وترتيبات إدارية. وكذلك تنفيذ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعيين هيئة خاصة بذلك وتحديد اختصاصاتها كنظام المحتسبين أو ولاية الحسبة في تاريخنا. ومن ذلك أيضاً ما يقتضيه تنفيذ فريضة الزكاة من إنشاء إدارة لتحصيل أموالها المختلفة من المكلفين، وإدارة أخرى لتوزيعها على مصارفها الشرعية ومستحقيها. . . إلخ[1].

ومن أمثلته ما كان مع الخليفة عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) عندما سمع ذات ليلة وهو يطوف على الرعية امرأة تنشد شعراً:

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرَّقني أن لا خليل ألاعبه
فوالله لولا اللَّه أني أراقبه لحرك من هذا السرير جوانبه

فقال عمر: فما لك. قالت: أغربت زوجي منذ أربعة أشهر وقد اشتقت إليه، فقال: أردت سوءاً. قالت: معاذ اللَّه. قال: فأملكي على نفسك فإنما هو البريد إليه. ثم دخل على ابنته حفصة فقال: إني سائلك عن أمر قد أهمني فأفرجيه عني، كم تشتاق المرأة إلى زوجها؟ فخفضت رأسها فاستحيت، فقال: فإن اللَّه لا يستحي من الحق، فأشارت ثلاثة أشهر وإلا فأربعة. فكتب عمر ألا تحبس الجيوش فوق أربعة أشهر[2].

وبالإجمال فإن السياسة الشرعية هي عبارة عن رأي الإمام أو من ينوب عنه فيما لا نص فيه، أو فيما يحتمل وجوهاً عدة، على أن تدفع إليه المصلحة المرسلة أو سد الذرائع أو العرف، وذلك على ألا يخالف القواعد الشرعية وقطعيات الشريعة وأسسها. وعلى أن يكون فيما يتغير من الأحكام بحسب الظروف أو العادات. وعلى ألا يكون في العبادات ولا المقدرات، لأن الأصل في العبادات هو التعبد دون الالتفات إلى المعاني

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. شريعة الإسلام. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م. ص٤١.
(٢) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه. كتاب النكاح. باب حق المرأة على زوجها وكم يَشتاق. حديث رقم (١٢٥٩٣) ج٧ ص١٥٢.

والمقاصد والأصل في المعاملات الالتفات إلى المعاني والأسرار والمقاصد[١].

فالإمام هو الخليفة، أو من ينوب عنه ممن يكون في المؤسسات المنبثقة عن وجود الدولة وضمان كيانها كالولاة على الأقاليم وكالقضاة في ميدان القضاء. وكقادة الجيوش في المؤسسة العسكرية، ويدخل فيها أيضاً الوزراء ورئيسهم وكل من يقوم مقام الإمام في الاختصاص.

وما لا نص فيه هو ما لا يكون فيه دليل شرعي من كتاب أو سنة، إلا أن يكون النص فيه تخيير.

وفيما يحتمل وجوهاً عدة إما أن يكون فيما جاءت به الشريعة بالتخيير بين أكثر من حكم (كشأن أسرى الحرب ومصارف الزكاة)، أو أن يكون فيما تعددت فيه الآراء والاجتهادات واختلف فيه الفقهاء، ولم يوجد دليل قاطع يحسم النزاع ويرفع الخلاف. وقد تكون هذه الآراء في المذاهب الأربعة أو غيرها وقد تكون محدثة وقد لا تكون كذلك.

وعلى أن تدفع إليه المصلحة المرسلة احترازاً عن التشهي والهوى أو الاستنساب. خاصة وأن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة كما قرر ذلك الفقهاء.

أو أن يدفع إليه سد الذرائع حرصاً على المكلفين من التفلت في بعض الأحكام وخاصة المباحات في بعض الظروف. أو من باب الزجر وردع الفساد.

أو أن يدفع إليه العرف رفعاً للحرج عن المكلفين فيما يمكن أن يرفع عنهم منه.

ولا بد من الدافع الشرعي المعتبر، لأنه إن لم يكن دافعاً شرعياً فلا اعتبار له في باب التشريع الذي لا بد أن يكون لأي مسألة فيه مستند شرعي تقوم عليه. والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف هي من المصادر الشرعية المعتبرة. وحصر الدافع بهذه الثلاثة دون غيرها لأنه لا دافع لأحكام السياسة الشرعية إلا هي. وعلى ألا يخالف القواعد الشرعية لأن الأحكام المأخوذة من هذه المصادر الثلاثة التي تقوم عليها السياسة الشرعية إن كانت مخالفة للقواعد الشرعية التي يجب أن ينضبطوا بها فلا اعتبار لتلك الأحكام، ومن هذه القواعد ألا تخالف المصلحةُ النص القطعي، وأن تكون مصلحة مطلقة، وألا يكون في سد الذرائع تحريم لبعض المباحات التي قد يكون في تركها

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٣٠٠. لكن ليس معنى قول الإمام الشاطبي أن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد. أن العبادات خالية من المقاصد تماماً، فهذا ليس بصحيح بل كل ما شرعه الباري من عبادات ومعاملات فيه حكمة ومقاصد بل ومصالح. وقد نعلم من أمور العبادات بعضها ويخفى عنا آخر لأن الوقوف عليها ليس مقصوداً للحكم الشرعي ولسنا مكلفين به.

تورعاً تضييع للحقوق الواجبة مثلاً. وأن يكون العرف صحيحاً لا فاسداً. . . إلخ.

وأما شرط عدم مخالفة قطعيات الشريعة وأسسها ومسلماتها فهو بديهي لمشروعية كل اجتهاد، لأنه إن خالف ذلك فهو مردود. وقد ذكر أيضاً ضبطاً لاستعمال السياسة الشرعية بغير وجه حق كالذين يستغلون مسألة السياسة الشرعية وأمثالها (من تغير الأحكام أو فتح باب الرخص) وسيلة للخروج على أحكام الشريعة نفسها، ولرد بعض قطعياتها ومسلماتها، فإن هذه الأبواب، وبناء على مسألة المصلحة أو العرف كانت الوسيلة الخاطئة التي استعملها هؤلاء بقصد تعطيل الحدود وإباحة الربا والتطاول على المقدسات ومصالحة يهود والإقرار لهم باغتصاب الأرض و. . . إلخ.

وعلى أن يكون الحكم فيما يتغير من الأحكام بحسب الظروف والعادات، لأنه ليست كل الأحكام الشرعية قابلة للتغير بحسب تغير الباعث من عرف أو ظرف أو غيره، بل إن أكثرها أحكام ثابتة لا تتغير (وبالتالي لا تخضع لمبدأ السياسة الشرعية). لأن الأصل في الشريعة الثبات. وهي ثابتة إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها، وهذا من ثوابت الشريعة ومسلماتها. والأحكام المتغيرة حالات استثنائية، والاستثناء يكون في موضعه ولا يتعدى، ولا يبنى عليه.

واستثنيت أحكام العبادات والمقدرات لأن لا مجال فيها لآراء الإمام ولا للمتغيرات. وحصر ذلك في باب المعاملات فقط.

وبعد، فقد كان هذا السرد في بيان الأنواع التي تقوم عليها السياسة الشرعية وفي بيان تعريفها بالتفصيل وضوابطها، لإيضاح أصل مهم فيها وهو أنها نسبية اعتبارية في كل أحوالها، ففي مقدار تغليظها قد يرى الإمام عدم المصلحة في ذلك، كقتل شارب الخمر بعد أن يحد أكثر من ثلاث، فإن الإمام إن لم ير مصلحة في القتل يجوز له ألا يقتله وإن وجد المصلحة في ذلك جاز له قتله سياسة.

وفي عقوبة التعزير سياسة قد يرى الإمام النفي وقد لا يراه بحسب الحاجة أو الدافع والمصلحة. وفي تخفيف العقوبة أو إسقاطها قد يضطر الإمام لقتل بعض المنافقين إذا ظهر فسادهم وأذاهم، وقد لا يفعل إن غلبت المفسدة في قتلهم كما كان يمكن أن يحصل في حياته ﷺ. أو قد يضطر الإمام إلى معاقبة الجنود إذا غلبت المصلحة في ذلك ولو كان ذلك في الغزو. ويمكن أن تحدد فترات الغياب للجنود بأقل من أربعة أشهر مع توافر أدوات النقل السريعة والسهلة عما كان في السابق فيأخذ الإمام بذلك. . . إلخ. فبحسب واقع الأمر يأتي حكم الإمام بالسياسة الشرعية مناسباً له. وهذا لا يكون بأي شكل من الأشكال اختلافاً في الحكم الشرعي، بل هو تغير فيه بحسب الواقع، وبحسب متعلق كل مسألة. لذلك قلنا إنها نسبية اعتبارية، أي قد يتبدل

الحكم باعتبار ما يطرأ على الواقعة المتعلق فيها. يقول الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ) بعد إيراده لمجموعة من الأمثلة في السياسة الشرعي: «. . .إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة، يختلف باختلاف الأزمنة، فظَنَّها من ظَنَّها شرائعَ عامة لَازِمَةً للأمة إلى يوم القيامة. ولكلٍّ عُذْرٌ وأَجْرٌ، ومن اجتهد في طاعة اللَّه ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين.

وهذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأصنافها هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن هل هي من الشرائع الكلية أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح . . .»[١] فالحقيقة التي يذكرها في السياسة الشرعية هي حقيقة الجزئية والوقتية في هذه السياسات.

بناء عليه فإن ما يذهب إليه الأئمة من الأحكام تبعاً للسياسة الشرعية ليس بالضرورة أن يكون رأياً واحداً موحداً بين كل الأئمة في سائر العصور وفي كل الأقاليم، ذلك أن مقتضيات أو دواعي بعض هذه الأحكام هي عرضة للتغير تبعاً للظروف ولما يجده الإمام من مصلحة، وبالتالي لا يكون عد هذا الأمر من أبواب الاختلاف إلا ضرباً من التوهم. وليس في ذلك اختلاف حقيقي.

ومن أمثلة تغير الحكم تبعاً للسياسة الشرعية في عهد النبي ﷺ وعهد الصحابة والتابعين (رضي اللَّه عنهم) ما يلي:

ـ نهى النبي ﷺ عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام من يوم الأضحى لما نزل بالناس جهد ومشقة ونقص في اللحم وقد وفد عليهم إلى المدينة وافدون محتاجون. قال ﷺ: «**من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثلاثة ويبقى في بيته منه شيء. فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول اللَّه نفعل كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان بالناس جهد. فأردت أن تعينوا فيها**»[٢]. وفي بعض الروايات: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة**»[٣] أي من أجل القوم الذين قدموا عليهم. وهو ليس من باب النسخ كما ظن البعض. بل كما يقول الإمام القرطبي[٤]: «حُكْمٌ ارتفع لارتفاع

---

(١) ابن القيم. الطرق الحكمية. ص١٨.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأضاحي (٧٣)، باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي (١٦)، حديث رقم (٥٥٦٩). ومسلم في صحيحه. كتاب الأضاحي (٣٥)، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي (٥)، حديث رقم (٣٤ ـ ١٩٧٤).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الأضاحي (٣٥)، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي (٥)، حديث رقم (٢٨ ـ ١٩٧١).

(٤) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد اللَّه القرطبي. من كبار المفسرين. صالح متعبد. من أهل قرطبة. رحل إلى الشرق واستقر شمال أسيوط في مصر وتوفي فيها. سمع من الشيخ أبي العباس أحمد بن عمر القرطبي وحدث عن الحسن بن =

علته، لا لأنه منسوخ، وفَرْقٌ بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علته. فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبداً. والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة. فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا لَتَعَيَّنَ عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ »[١]. ومما يؤيد ذلك أن علي بن أبي طالب (رضي اللَّه عنه) صلى بالناس يوم العيد، ثم خطبهم فنهاهم عن الادخار فوق ثلاث مذكراً إياهم بنهي النبي ﷺ، لأنه لو كان منسوخاً لما أمر به علي (رضي اللَّه عنه)، وكان راجحاً أنه (رضي اللَّه عنه) قال ذلك في وقت كان بالناس حاجة[٢].

ـ امتنع ﷺ عن التسعير حين ارتفعت الأسعار في عهده، فسأله بعض أصحابه أن يسعر لهم. فقال ﷺ: « **إن اللَّه هو المسعر القابض الباسط، وإني أرجو أن ألقى اللَّه وليس في عنقي مظلمة لأحد** »[٣].

فمن العلماء من أخذ من هذا الحديث المنع من التسعير مطلقاً وفي جميع الأحوال. وبعضهم أخذ بجواز ذلك إذا دعت الحاجة. ذلك أن سياق الحديث وألفاظه تدل على أنهم كانوا في حالة غلاء طبيعي نتيجة لقلة الشيء وكثرة الخلق (كما يعبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في رسالته الحسبة) أو لقانون العرض والطلب (كما يعبر عنه الاقتصاديون في هذا العصر) لهذا قال النبي ﷺ: « **إن اللَّه هو المسعر القابض الباسط** » مما يدل على أن ندرة الأشياء وغلاءها كان بصنع اللَّه وقدره لا بتلاعب المتلاعبين واحتكار المحتكرين، بخاصة أن المجتمع كان بسيطاً في معاملاته مثالياً في أخلاقياته وسلوكه.

أما إذا تعقدت حياة المجتمع وتغير حال الناس وكثر الطامعون والمتلاعبون بالأسواق فليس في الحديث ما يمنع التسعير على هؤلاء، ولا يعد ذلك مظلمة لهم يُخشى منها كما حصل مع النبي ﷺ في عهده. بل إن ترك هؤلاء الجشعين وترك

= محمد البكري وغيرهما... من مصنفاته (الجامع لأحكام القرآن) وهو من أفضل المراجع في تفسير آيات الأحكام وأوسعها وأنفسها، و(الأسنى في شرح أسماء اللَّه الحسنى) و(التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة) وغيرها... توفي سنة ٦٧١. انظر: ابن فرحون. الديباج المذهب. ٣١٧. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٣٢٢.

(١) القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. ج١٢ ص٤٧ ـ ٤٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١٠ ص٢٢. وقال بعدها: والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم على هذا التقدير عدم الإمساك ولو لليلة واحدة.

(٣) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب البيوع (١٧)، باب في التسعير (٤٩)، حديث رقم (٣٤٥١). والترمذي في سننه. كتاب البيوع (١٢)، باب ما جاء في التسعير (٧٣)، حديث رقم (١٣١٤). وقال فيه: حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب التجارات (١٢)، باب من كره أن يسعر (٢٧)، حديث رقم (٢٢٠٠).

جماهير الناس لأنيابهم المفترسة هو المظلمة التي يجب أن تُتَفادى والضرر الذي يجب أن يُدفع. وهذا ما جوزه فقهاء التابعين وأخذ به المالكية والحنفية وبعض الحنابلة، ورجحه ابن تيمية وكتب فيه كتابة قيمة تعد أصلاً في تدخل الدولة من أجل إقامة العدل وحماية الناس. وقد تبنى رأيه تلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ) أيضاً[١]. ولا يكون ما ذهبوا إليه مخالفة لفعل النبي ﷺ، بل لما كان ارتفاع الأسعار ذاتياً ولأسباب منطقية لم يتدخل الإمام كي لا تكون المظلمة على التجار، ولما يكون ارتفاعها بسبب تلاعب المحتكرين والطامعين ينبغي على الإمام أن يتدخل كي لا تقع المظلمة على الناس. فلما تغير الباعث أو العائد تغير الحكم.

ـ ومن ذلك عمل أبي بكر وعمر (رضي اللَّه عنهما) في توزيع الفيء. فأبو بكر (رضي اللَّه عنه) لما أتاه مال الفيء، قسمه بين الناس بالسوية على الصغير والكبير والحر والمملوك والذكر والأنثى فخرج على سبعة دراهم وثلث لكل إنسان. فلما كان العام التالي جاء مال كثير هو أكثر من ذلك. فقسمه بين الناس فأصاب كل إنسان عشرين درهماً. فجاء ناس من المسلمين فقالوا: يا خليفة رسول اللَّه، إنك قسمت هذا المال فسويته بين الناس، من الناس أناس لهم فضل وسوابق وقِدَم، فلو فَضّلتَ أهلَ السوابق والقدم والفضل بفضلهم. فقال (رضي اللَّه عنه): أمّا ما ذَكرتم من السوابق والقدم والفضل فما أعرفني بذلك. وإنما ذلك شيء ثوابه على اللَّه جل ثناؤه، وهذا معاش، فالأسوة فيه خير من الأثرة.

فلما كان عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) وجاءت الفتوح فَضّلَ وقال: لا أجعل من قاتل رسول اللَّه ﷺ كمن قاتل معه. ففرض لأهل السوابق والقدم من المهاجرين والأنصار ممن شهد بدراً خمسة آلاف، ولمن لم يشهد بدراً أربعة آلاف، وفرض لمن كان له إسلام كإسلام أهل بدر دون ذلك، أنزلهم على قدر منازلهم من السوابق[٢].

فقد خالف عمر أبا بكر بناء على رؤيته (رضي اللَّه عنه) بضرورة مراعاة أهل الفضل والسبق في الإسلام ورأى المصلحة في أن يكون العطاء بمقدار الفعل. أما أبو بكر (رضي اللَّه عنه) فكان يرى المساواة في الأعطية من باب العدل. والأمر كله يخضع لتدبير الإمام ورأيه فيما يراه مصلحة للإسلام وأهله ضمن إطار السياسة الشرعية.

ـ وقد وقع ذلك من سيدنا عمر (رضي اللَّه عنه) عندما نفى بعد أن أقام حد الجلد، ثم لما بدا له من نتيجة خطرة بناء على ذلك النفي عاد وتراجع عنه بألا ينفي

(١) انظر: ابن تيمية. كتاب الحسبة. ص٤٩٨. وابن القيم. الطرق الحكمية. ص٢٤٤ ـ ٢٤٥. والقرضاوي، الدكتور يوسف. شريعة الإسلام. ص١٥٢.
(٢) أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص٤٣.
(٣) والرواية هي أن عمر (رضي اللَّه عنه) غرَّب ربيعة بن أمية بن خلف إلى خيبر، فلحق بهرقل، فقال عمر: لا أغرب بعدها أحداً. انظر: الجصاص. أحكام القرآن. ج٥ ص٩٥.

بعد عامه ذاك[١]. فهو (رضي اللَّه عنه) لم يناقض نفسه في ذلك إطلاقاً. بل إنه (رضي اللَّه عنه) حيث وجد المصلحة التزمها طالما أن المسألة ضمن إطار خيارات السياسة الشرعية[٢].

وفي الخلاصة، فإن ما نجده متناثراً في نصوص الكتب من الرخص المستثناة من العزائم أو مما تغير حكمه مع تغير الزمان أو المكان بداعي تغير الباعث عليه، أو مما يكون من السياسة الشرعية وتغير الحكم فيه بتغير العوامل المؤثرة فيه هو خارج دائرة الاختلاف الذي هو موضع دراسة في هذا الكتاب. ولا يصح أبداً أن نتعامل معه على أنه من باب الاختلاف أو أن يُظن به أنه كذلك. اللهم إلا أن يقع الاختلاف في حكم المسألة نفسها بين مترخص فيها وقائل بعدم الترخص. أو بين مُلْحِقٍ لها بأحكام السياسة الشرعية أو لا . . . إلخ. فإن هذا يعتبر اختلافاً حقيقياً لا متوهماً.

(١) فائدة: ومن باب تغير الأحكام تبعاً لتغير الباعث عليها في السياسة الشرعية، مسألة تميز أهل الذمة بزي خاص عن المسلمين (فقد نصت على ذلك بعض كتب الفقه ـ بناء على حكم بعض الخلفاء ـ لأنهم ـ أي أهل الذمة ـ لما كانوا مخالطين لأهل الإسلام، فلا بد من تمييزهم عن المسلمين، كيلا يعاملوا معاملة المسلم، فربما يموت أحدهم فجأة في الطريق ولا يُعرف، فيصلى عليه ويدفن خطأ في مقابر المسلمين) انظر: ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج٤ ص٢٠٦. وهذا ما لا يرضاه هو ولا أهله ولا المسلمون.

ولربما كان هذا التمييز مطلوباً في أوائل عهود الفتح الإسلامي حيث يلزم الحذر أو التحفظ، أما الآن فإنه لم يعد مرغوباً التميز في الملبس بين أصحاب الديانات المختلفة في الدولة الواحدة ولو قامت على أساس الدين، لما في ذلك من مفسدة غالبة من ثورة أو تمرد أو خروج على الطاعة.

كما يمكن أن يتحقق ذلك التمييز حفاظاً على ضوابط الشريعة بما هو أيسر في هذا العصر، وذلك كما يحصل بكتابة الديانة وجهة المولد. . . إلخ في بطاقة الهوية وفي هذا كل الكفاية للوفاء بالغرض، دون إحراج لغير المسلمين أو تعكير لصفو الحياة بين الطوائف في الدولة المسلمة. لأن هذا ليس مطلوباً في الشريعة.

وطالما أن هذا الأمر يحصل بحكم الواقع، فلا داعي لأن يعيش بعض الشباب الملتزمين بالإسلام انفصاماً بين قناعات موروثة بضرورة تمييز أهل الكتاب وغيرهم بزي مخالف للمسلمين، وبين واقع لا يمكن معه القيام بذلك، بأن يعرفوا أن ذلك من باب أحكام السياسة الشرعية القابلة للتبدل تبعاً للظروف والواقع.

الباب الرابع

المسلمات المنهجية في فقه الاختلاف

ويتضمن خمسة فصول :

- الفصل الأول : **التزام الوسطية كمنهج للتعاطي مع الخلافيات .**
- الفصل الثاني : **استقراء اختلاف العلماء ينتج موقفاً منصفاً من اجتهاداتهم .**
- الفصل الثالث : **الإعذار في المختلف فيه ، والتعاون في المتفق عليه .**
- الفصل الرابع : **اجتناب القطع في الخلافيات الظنية .**
- الفصل الخامس : **في الاختلاف رحمة ، فلنبقها كذلك .**

التزام الوسطية
كمنهج للتعاطي مع الخلافيات

تَبْرُزُ الوسطيةُ كمَعْلَم بارز من معالم الشريعة، ولئن تعددت الآراء في تفسير معنى كلمة الوسطية الواردة في القرآن الكريم على عدة اتجاهات بين قائل إنها بمعنى العدل(١)، أي أن أمة الإسلام أمة العدل، إلى قائل إنها بمعنى الخيرية(٢)، وغير ذلك، لكن المعنى والمفهوم الذي يَخُصُّ موضوعَنا والمأخوذ من تلكم الكلمة أيضاً، هو ما يكون بين الغلو والتفريط، فشريعة الإسلام بينهما، قال الإمام الطبري (ت٣١٠هـ): «إن اللَّه تعالى ذِكْرُهُ إنما وصفهم ـ أي المسلمين ـ بأنهم وسط لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلو فيه، غلو النصارى الذين غلوا بالترهب وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه. ولا هم أهل تقصير فيه، تقصير اليهود، الذين بدلوا كتاب اللَّه، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم. ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فَوَصَفَهم اللَّه بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى اللَّه أوسطها»(٣).

وفي هذا أيضاً يقول الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ما أَمَرَ اللَّه بأمر إلا وللشيطان فيه نزعتان، إما إلى تفريط وإضاعةٍ وإما إلى إفراط وغلو، ودينُ اللَّه وسط بين الجافي عنه والغالي فيه»(٤).

ومما وَرَدَ في الأثر عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) (رضي اللَّه عنه) في هذا الصدد أنه كتب إلى عامل من عماله قائلاً له بعد أن أوصاه بلزوم طريق من سلف: «...ما دونهم من مُقَصِّرٍ، وما فوقهم من مُحسر، لقد قصر دونهم

---

(١) وذلك قول ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وقتادة، وكثير من أهل التفسير من المصنفين كابن كثير والقرطبي والرازي والشوكاني وغيرهم.

(٢) وذلك قول الخليل وقطرب وغيرهما... ومن ذلك قول سيدنا أبي بكر (رضي اللَّه عنه) في وصف المهاجرين يوم سقيفة بني ساعدة: «هم أوسط العرب داراً» جزء من حديث أخرجه البخاري في باب فضائل الصحابة. وهو (رضي اللَّه عنه) يقصد بذلك بيان خيريتهم.

(٣) الطبري، الإمام الفقيه المؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ج٢ ص٥.

(٤) ابن القيم. مدارج السالكين. ج٢ ص٤٩٦.

أقوام فجفوا، وطمح عنهم قوم آخرون فغلوا، وإنهم بين ذلك لعلى هدى مستقيم»[١].

هذا ولئن كان بُعْدُ الشريعة عن التفلت واضحاً للعيان من خلال احتوائها لضوابط واضحة تحدد مسارها فتعصمها عن التحلل والانفراط بفعل عوادي الزمن وما أنجبه من متحامِلين عليها، ناقمين على وجودها، يتمنون لها الخراب والزوال. فإن مسألة البَوْنِ الشاسع بينها وبين التشدد والتنطع والغلو والحرج وما يلحق ذلك، قد ظلت ـ ومع وضوحها ـ بكل أسف واستغراب موضع أخذ ورد، خاصة مع وجود بعض العاملين للإسلام الذين ينظرون إلى الشريعة من هذا الوجه، فيرون فيها وسيلة فضلى لحماية الدين من الانحراف ومن السير بحسب أهواء الناس وخاصة أولي الأمر الذين فَرَّطوا في جنب اللَّه منهم وما أكثرهم!

هذا وسيأتي بيانُ مَعْلَمِ وسطية الشريعة من خلال العرض التالي الذي يجول في أفق التشدد والغلو بتوسع من جهة، ويعرض للتفلت باختصار وذلك لعدم وجود إشكالية كبيرة فيه ـ من جهة أخرى ـ، حيث يتبين أن لا مكان لهما في شريعة الإسلام.

بناء الشريعة على السماحة ورفع الحرج:

إن اليسر في الإسلام خصيصة من خصائصه، وهي سمة تميزه عما سبقه من الأديان، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. قال ابن كثير (ت٧٧٤هـ): «وقوله سبحانه: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ...﴾ أي أنه ﷺ جاء بالتيسير والسماحة»[٢].

وبما أن اليسر هو أحد مقاصد الشريعة فإن هذا يعني بطبيعة الحال انتفاء كونها متضمنة للحرج والذي هو بمعنى الضيق[٣]، وقد قَرَّرَت ذلك النصوصُ التي أكدت هذا الأصل في مواضع عدة، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] كما قال أيضاً: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ومن ذلك أيضاً قوله سبحانه: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

وفي الأحاديث الشريفة ما يقرر هذا الأصل أيضاً، ومنها قوله ﷺ الذي رواه عنه

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب السنة (٣٤)، باب لزوم السنة (٦)، رقم (٤٦١٢).

(٢) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. ج٢ ص٢٣٥.

(٣) الطبري. جامع البيان في تفسير القرآن. ج١٧ ص١٤٢. والفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٢٣ ص٧٣.

عبد اللَّه بن عباس (رضي اللَّه عنهما): «**أَحَب الدين إلى اللَّه الحنيفية**»[١] والذي رواه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): «**إن هذا الدين يُسْرٌ ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه**»[٢].

وكذلك أيضاً قوله ﷺ: «**بُعثت بالحنيفية السمحة**»[٣].

كما يدل على هذا الأصل أمران:

١ ـ مشروعية الرخص، فإن فيها رفعاً للحرج، ولو أن الشارع قَصَدَ الحرج، أو أنه كان في صميم تشريعه سبحانه لما كان هناك من ترخيص ولا تخفيف. وبناء عليه فقد كانت هناك القاعدة الشرعية التي استنبطها العلماء ومفادها أن (المشقة تجلب التيسير).

٢ ـ حصول الإجماع من الأمة على عدم وقوع الحرج في التكليف، وهو يدل على عدم قصد الشارع له، كما أن هذا متقرر باستقراء آحاد الأحكام[٤].

صفة السماحة في الشريعة لا تنفي الحرج مطلقاً: هذا ويجب التنبه إلى أن السماحة واليسر في الشريعة لا تعني أبداً خلوها من المشقة، كما أن تضمنها للمشقة لا يعني أبداً خروجها عن دائرة السماحة واليسر، ويتبين ذلك من خلال معرفة أنواع المشقة، وهي نوعان:

١ ـ المشقة المعتادة: وهي المشقة التي تُلازِمُ الشعائرَ ملازمةَ الصفةِ لموصوفها[٥]، وهي في العرف لا تعتبر مشقة، لأنها لا يخلو منها عمل، سواء أكان دينياً أم دنيوياً[٦]، إذ المطلوبات الشرعية كلها فيها كلفة، وهي متفاوتة في مقدارها، فالكلفة في صيام رمضان الحَرِّ الطويل نهارُه غيرها في رمضان البرودة المتوسط نهارُه، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن تسمية المطلوبات الشرعية تكليفاً يُشعِر بوجود الكلفة، لكنها كما ذكرنا كلفة معتادة، وإنما سميت مشقة تجوزاً، كما أنها ليست من مقصود الشارع ـ بمعنى أن الشارع أراد المشقة من التشريعات ـ، فلم يقصدها لذاتها، بل من جهة ما في أدائها من المصالح العائدة على المكلف في دنياه وأخراه.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً. كتاب الإيمان (٢)، باب الدين يسر (٢٩).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الإيمان (٢)، باب الدين يسر (٢٩)، حديث رقم (٣٩). والنسائي في سننه. كتاب الإيمان (٤٨)، باب الدين يسر (٢٨)، حديث رقم (٥٠٤٤).

(٣) أخرجه الخطيب البغدادي في التاريخ وهو ضعيف، ولكن أخرج الإمام أحمد بنحوه في المسند. ج٦ ص١١٦ ـ ٢٣٣ عن عائشة (رضي اللَّه عنها) بلفظ قال رسول اللَّه ﷺ: «**يومئذٍ لتعلم يهود أن في ديننا فسحة. إني أُرسلت بحنيفية سمحة**».

(٤) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١٢٢.

(٥) العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. ص١٩٣.

(٦) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٣٠ بتصرف.

هذا وكما أن في الأعمال الدنيوية كلفة ومشقة، ككسب العيش والرزق وما فيه من كلفة، لكن هذه الكلفة واقعة تحت قدرة الإنسان ـ في الجملة فهي كلفة معتادة ـ فإن مَثَلَها كمَثَلِ الكلفة المعتادة في العبادات، بل إن أهل العقول يَعُدُّون المنقطعَ عن كسب المعاش بحجة المشقة كسولاً ويذمونه بذلك.

والمقصود هنا أن هذا النوع من المشقة ليس مانعاً من التكليف، لأن أحوال الإنسان كلها فيها تكلفة في دار الفناء، فكذلك حال العبادات لا تقف مشقتها المعتادة حائلاً بينها وبين أداء الإنسان لها[1]. قال الإمام ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «هذه المشاق كلها لا أثر لها في إسقاط العبادات والطاعات، ولا في تخفيفها، لأنها لو أثّرت لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات أو في غالب الأوقات، ولفات ما رُتِّبَ عليها من المثوبات الباقيات ما دامت الأرض والسماوات»[2].

٢ ـ **المشقة غير المعتادة**: وهي مشقة ليست من أصل الفعل، بل هي زائدة عليه، وقد اختلف العلماء في ضبطها، لكن الراجح أن ضابطها مسنود إلى المكلف نفسه[3]، لكن يمكن معرفتها من خلال ما يؤدي إليه تطبيق الحكم الشرعي، ويمكن إجمالها في ثلاث حالات:

أ ـ إذا أدى الاستمرار في أداء ذلك الحكم إلى الانقطاع عنه أو عن حكم شرعي آخر.

ب ـ أو إذا أدى إلى الانقطاع عن بعضه أو بعضٍ من الأحكام الشرعية الأخرى.

ج ـ أو إذا أدى إلى وقوع خلل في صاحبه[4].

وعلى كل حال فإن هذه المشقة تضيق بها الصدور، وتستنفذ الجهود، وكثيراً ما تنقطع دونها الإرادة، وهذا غير مرغوب به شرعاً؛ ومن يستقرئ الشريعة يجد أنها حينما يصل تشريع من تشريعاتها إلى حالة المشقة غير المعتادة في حق امرئ ما، فإنها تَعْدِلُ إلى التخفيف، وموارده فيها تقع في سبعة أنواع:

أ ـ إسقاط العبادة، وذلك في حال قيام العذر كالحج عند عدم الأمن.

ب ـ النقص من المفروض، كالقصر في السفر.

ج ـ الإبدال، كإبدال التيمم من الوضوء.

د ـ التقديم، كالجمع بعرفات.

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١١٩ ـ ١٢٥ باختصار.

(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ص١٩٣.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١٣٦ وما بعدها. وابن مبارك، جميل محمد. كتاب نظرية الضرورة الشرعية (حدودها وضوابطها). مصر. دار الوفاء للطباعة. ط١. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م. ص٥٧.

(٤) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٣٨٦ بتصرف.

هـ ـ التأخير، كالجمع بمزدلفة.

و ـ التغيير، كتغيير نظام الصلاة وقت الخوف.

ز ـ الترخيص، وهو أوسعها على الإطلاق، ومن أمثلته: أكل الميتة، أو شرب الخمر عند المخمصة(١).

هذا وقد ذكر الإمام ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) في تبيان كيفية التعاطي مع المشقة أنها على عدة ضروب:

أ ـ مشقة عظيمة فادحة، كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافعها، فهذه مشقة موجبة للتخفيف والترخيص، لأن حفظ المُهج والأطراف لإقامة الدارين خير من تعريضها للفوات.

ب ـ مشقة خفيفة كأدنى وجع أصبع أو أدنى صداع... إلخ، فهذه لا لفتة إليها ولا تعريج عليها، لأن تحصيل منافع العباد أولى من دفع مثل هذه المشقة التي لا يؤبه لها، وعلى ذلك فمن جعل له صداع خفيف أثناء الصوم مثلاً، فإنه لا يوجب تخفيفاً ولا ترخيصاً، لأن تحصيل شعيرة الصيام أولى من الاستجابة لهذه المشقة، وتَحَمُّلها لا وزن له إزاء تحصيل العبادة.

ج ـ مشقة واقعة بين هاتين المشقتين، مختلفة في الحدة والخفة، فما دنا منها من المشقة العليا أوجب التخفيف، وما دنا منها من المشقة الدنيا لم يوجب التخفيف إلا عند أهل الظاهر... إلخ(٢).

الأحكام الشرعية لا تفلت فيها:

تفتح مسألة المشقة الآنفة الذكر ـ وما ذُكِر فيها من أن كل الأحكام الشرعية لا تخلو من نوع مشقة معتادة ـ الباب أمامنا للقول بأن أحكام هذه الشريعة، كما أنها غير متشددة ولا حرج فيها، فإنها على الجانب الآخر غير متفلتة لا ضوابط فيها ولا مسارات محددة يجب أن يسلكها المكلَّف.

فإن في هذا الدين محطات تحتاج إلى المصابرة، ومراحل تحتاج لمجاهدة النفس أو الشيطان أو العدو، هذا بالإضافة إلى أنه عبارة عن متطلبات ينبغي الإتيان بها ونَواهٍ ينبغي تركها(٣). مما يعني أن المكلفين هم أمام منهج واضح المعالم لا يجوز التفلت منه، لأن في ذلك خروجاً عن أداء أحكام قد وردت في شريعة رب العالمين، وهذا

(١) السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٣١ ـ ٣٢.
(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج٢ ص١٩٤.
(٣) هذا عدا المباحات طبعاً.

حرام، كما أنه قد يكون في بعض المسائل كفراً إن وقع في العقائد أو المعلوم من الدين ضرورة. . . وهكذا.

علاقة وسطية التشريع بوسطية الأخذ من الخلافيات:

إن بروز الوسطية كمعلم أساسي من معالم الشريعة لا يقف عند حدود النظرية، بل تدفعنا إلى اعتمادها كمنهج في التطبيق، وذلك حين التعامل مع المسائل الخلافية التي تحتمل الوسطية كما تحتمل معها التشدد أو التفلت.

هذه الوسطية هي حاجة ضرورية في الخلافيات، لأن عدم تحققها يؤدي إما إلى التشدد وفيه إعسارٌ لا يطيقه كل الناس، أو إلى تساهل تضيع معه معالم الدين وهذا محظور شرعاً.

وليس المقصود هنا باعتماد الوسطية كمنهج اختيارُ الرأي الوَسَطَ دائماً عند كل خلافية، فإن في هذا مخالفة لفعل النبي ﷺ حيث روت عنه السيدة عائشة (رضي اللَّه عنها) أنه ﷺ ما خُيِّرَ بين أمرين إلا اختار أيسرهما[١]. كما أن دليل الرأي المتشدِّد قد يكون في أحايين كثيرة أقوى وأرجح بشكل واضح بحيث لا يصح العدول عنه إلى ما سواه. كما يجب أن يُعلم أن عدم تطبيق منهج الوسطية المذكور ينسحب على بعض المسائل التي لا دخل للأخذ بأي رأي من الآراء الخلافية الواردة فيها بالتوسط أو التشدد أو التفلت والتساهل، ومن أمثلة ذلك مكان وضع اليد في الصلاة أهو تحت السرة أم فوقها أم عند وسط الصدر، فأي من هذه الآراء لا تشدد فيه ولا توسط أو تفلت. بغض النظر عن الراجح والمرجوح منها. إنما المقصود بمنهج التوسط الذي ندعو إليه هو التوسط والاعتدال، بحيث لا يكون المنهج عند الاختلاف هو الأخذ بالآراء المتشددة دائماً، كما لا يكون بالتفلت المنتهِك لروح الشريعة عَبْرَ التستر بالرأي المتساهل والرخص.

هذا ولكي لا يكون تعريف التشدد أو التفلت ضبابياً فيخضع لمزاجية واعتبارات المختلِفين، لا بد من الانتقال إلى دائرة بيان ماهية كل منهما، وتحديد مفهومه، وعلى أي أساس يقوم.

---

(١) والحديث نصه: «**ما خُيِّرَ النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً**» متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه عن عبد اللَّه بن عمرو بن العاص (رضي اللَّه عنهما). كتاب المناقب (٦١)، باب صفة النبي ﷺ (٢٣)، حديث رقم (٣٥٦٠). وأخرجه مسلم في صحيحه عن عائشة (رضي اللَّه عنها). كتاب الفضائل (٤٣)، باب مباعدته ﷺ للآثام (٢٠)، حديث رقم (٧٧ ـ ٢٣٢٧). وأبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في التجاوز في الأمر (٤)، حديث رقم (٤٧٨٥).

التشدد، مفهومُه وعلى أي أساس يقوم:

إن للتشدد مظهرين:

المظهر الأول: يتجسد في حمل الإنسان نفسه على العزيمة، وهذا لا بأس فيه، فإنه كان من أدب أصحاب رسول اللَّه ﷺ، حتى ورد عنهم أنهم: «كانوا يَدَعون تسعة أعشار الحلال مخافة الوقوع في الحرام»، وأنه لا يَبْلغ إنسانٌ حقيقةَ التقوى حتى يدع ما لا بأس به مخافةً مما به بأس. وإنّ حَمْلَ الإنسان نفسه على العزيمة طيب وكريم، فما لم توجد الذرى العليا في القدوة فإن الناس يضيعون أو على الأقل يتساهلون، فيؤدي ذلك إلى التفلت والتبرير الخافي للنفس عن كثير من الخلق.

المظهر الثاني: وهو التشدد ـ بحجة فساد العصر وغير ذلك ـ في الفتوى، بحيث يبحث أحدهم دائماً عن أشد الأقوال في كل المذاهب ليحْمِلَ عليها نفسَه والناسَ، ويطالبهم بها، حتى أنه قد يكون مذهبياً أحياناً ومع ذلك يفتي بغير مذهبه لأنه أشد. وأحياناً قد يبلغ به التشدد في محاسبة الناس إلى درجة يُخرِجُ بها الأشياءَ عن طبيعتها، والحياةَ الإسلاميةَ عن فطرتها. فالمزاح المباح يصبح منكَراً، والمداعبة اللطيفة تصبح غير مرغوب فيها، والضحك الغالب يصبح حراماً، والعبوس الدائم يصبح أدباً، والضرب المبرح للأولاد يعتبر تربية... إلخ[1]. والمظهر الثاني هذا هو ما عنيناه في التشدد مع الخلافيات.

هذا ولا بد من التنبه إلى أن الميل نحو الآراء المتشددة أحياناً ـ وليس دائماً أو مطلقاً ـ لا ضير فيه. حتى وإن كان ذلك لمجرد أنها متشددة فليس في ذلك خطأ، اللَّهم إلا أنه في انتهاج الوسطية تفضيل، أما إن كان الرأيُ المتشدِّدُ قد دَلَّ عليه الدليلُ الأقوى والأرجح فالأَوْلَى التزامُه. إنما التشدد المرفوض فهو الجنوح بشكل كلي في أي مسألة خلافية نحو الآراء المتشددة، وهذا عمل مذموم، روى أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه) عن النبي ﷺ قوله: «**لا تشددوا على أنفسكم فيُشَدَّد عليكم، فإن قوماً شَدّدوا على أنفسهم فَشدّدَ عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديارات**»[2] وروى عنه ﷺ أيضاً أبو هريرة (رضي اللَّه عنه) قوله: «**إن هذا الدين يُسْرٌ، ولن يشادَّ الدينَ أحدٌ إلا غَلَبَه، فسددوا وقاربوا وأبشروا...**»[3] (فمن يشاد الدين) هو الذي يقاويه ويقاومه ويكلف نفسه من

---

(١) حوى، الشيخ سعيد. جولات في الفقهين الكبير والأكبر، ص١٠٠ ـ ١٠١ باختصار.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن. كتاب الأدب (٣٥)، باب في الحسد (٤٤)، حديث رقم (٤٩٠٤). والطبراني في المعجم الأوسط. ج٣ ص٣٥٨. حديث رقم (٣٠٧٨). وأبو شجاع في الفردوس ج٥ ص١٨. حديث رقم (٧٣١٦).

(٣) سبق تخريجه في هذا الفصل.

العبادة فيه فوق طاقته[١]، أما المعنى العام للحديث فهو أنه لا يتعمق أحد في الأعمال الدينية ويترك الرفق إلا عجز وانقطع فيُغلَب[٢]. وحتى لا يقع ذلك جاء ختام الحديث آمراً بالتسديد والمقاربة، والتسديدُ العملُ بالسداد، وهو القصد والتوسط في العبادة، فلا يقصر فيما أُمِرَ به، ولا يتحمل منها ما لا يطيقه[٣].

لذلك جاء عن عائشة (رضي اللَّه عنها) قول النبي ﷺ: «**إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا يُنزع من شيء إلا شانه**»[٤]، كما روت عنه ﷺ في هذا الباب أيضاً: «**إن اللَّه رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف**»[٥].

وضمن هذا الإطار كانت تعاليمه وممارسته ﷺ، فقد ورد عنه ﷺ لما أرسل معاذاً وأبا موسى (رضي اللَّه عنهما) إلى اليمن قوله: «**يسرا ولا تعسرا، بشرا ولا تنفرا**»[٦].

وإنه لما قال له أحد صحابته: يا رسول اللَّه إني لأتأخر عن الصلاة في الفجر مما يطيل بنا فلان فيها، كما يروي عنه أبو مسعود الأنصاري (رضي اللَّه عنه)، غضب ﷺ فما رأيته غضب في موضع كان أشد غضباً منه يومئذٍ، ثم قال: «**يا أيها الناس إن منكم منفّرين، فمَنْ أمّ الناسَ فليتجوز، فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة**»[٧].

ومنه حديث الرهط الثلاثة الذين تفاخر كل منهم بتشدده، ذلك أن النبي ﷺ قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فلا بأس إن لم يفعل ما يفعلون أو يتشدد كما يتشددون ـ على حد زعمهم ـ، أما أحدهم فكان يصلي الليل أبداً وأما الثاني فيصوم

---

(١) ابن الأثير، الإمام مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي. بيروت. دار الفكر. ط٢. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م. ج٢ ص٤٥١. وابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١ ص٧٨.

(٢) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري. ج١ ص٧٨ باختصار.

(٣) ابن رجب الحنبلي، الإمام الحافظ زين الدين جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد بن عبد الرحمٰن. المحجة في سير الدلجة. تحقيق وتخريج: يحيىٰ مختار الغزاوي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط١. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. ص٥١.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب البر (٤٥)، باب فضل الرفق (٢٣) حديث رقم (٧٨ ـ ٢٥٩٤). وأحمد في المسند. ج٦ ص١٢٥.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب البر (٤٥)، باب فضل الرفق (٢٣)، حديث رقم (٧٧ ـ ٢٥٩٣). وأبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في الرفق (١٠)، حديث رقم (٤٨٠٧). وأحمد في المسند. ج١ ص١١٢.

(٦) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الجهاد (٥٦)، باب ما يكره من التنازع والاختلاف (١٦٤)، حديث رقم (٣٠٣٨). ومسلم في صحيحه. كتاب الجهاد (٣٢)، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث (٣)، حديث رقم (٧ ـ ١٧٣٣). وأحمد في المسند. ج٤ ص٤١٧.

(٧) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل السادس.

الدهر ولا يفطر وأما الثالث فيعتزل النساء ـ وهذا كله تشدد ـ، فما كان من النبي ﷺ إذ جاءهم إلا أن قال لهم: «**أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما واللَّه إني لأخشاكم للَّه وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني**»(١)، ومثل ذلك كثير في السنة.

كما أن في الدعوة من اللَّه سبحانه إلى الاستقامة دعوة إلى عدم الغلو، قال سبحانه: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْاْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [هود: ١١٢]، فاللَّه سبحانه يأمر بالاستقامة التي هي الاعتدال، والمضيِّ على النهج دون انحراف، ويُعَقِّبُ بالنهي عن الطغيان، مما يفيد أنه سبحانه يريد الاستقامة كما أَمَرَ بدون غلو ولا مبالغةٍ تُحيلُ هذا الدين من يسر إلى عسر(٢).

وبالتالي يمكن القول إن منهج التشدد الكلي هو منهجُ غلوٍّ وتنطع، لأنه غير مأمور به شرعاً، بل يفهم مما تُلِيَ ورُوِيَ أنه مخالف للمنهج الرباني، كما أنهما ـ أي الغلو والتنطع ـ من الأمور التي ذمها الشارع وحذر منها، قال ﷺ لابن عباس (رضي اللَّه عنهما) يوم الحج: «**هلم القط لي ـ أي حصيات يرمي بها في منى ـ قال: فلقطت له حصيات من حصى الحذف ـ يعني حصى صغاراً مما يُحذف به ـ فلما وضعهن في يده قال: نعم بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين**»(٣). والمراد بمن قبلنا أهل الأديان السابقة، ومعنى الحديث أنه لا ينبغي التنطع فيقال الحصى الكبار أبلغ من الصغار، فيدخل الغلو على هؤلاء شيئاً فشيئاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «قوله ﷺ: «**إياكم والغلو في الدين**» عام في جميع أنواع الغلو»(٤). وأيضاً قال ﷺ فيما رواه عنه ابن مسعود (رضي اللَّه عنه): «**هلك المتنطعون**» قالها ثلاثاً(٥)، قال الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) في شرحه: «هلك المتنطعون، أي المتعمقون المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم وأفعالهم»(٦).

---

(١) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل السابع.

(٢) قطب، سيد. في ظلال القرآن. ج٤ ص٦٣٠ بتصرف.

(٣) أخرجه النسائي في السنن. كتاب مناسك الحج (٢٤)، باب التقاط الحصى (٢١٧)، حديث رقم (٣٠٥٤). وابن ماجه في السنن. كتاب المناسك (٢٥)، باب قدر حصى الرمي (٦٣)، حديث رقم (٣٠٢٩). وأحمد في المسند ج١ ص٢١٥.

(٤) ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت. دار المعرفة. لا ت. ص١٠٦.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب هلك المتنطعون (٤)، حديث رقم (٧ ـ ٢٦٧٠). وأبو داود في السنن. كتاب السنة (٣٤)، باب لزوم السنة (٥)، حديث رقم (٤٦٠٨). وأحمد في مسنده ج١ ص٣٦٨.

(٦) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١٦ ص٢٢٠.

التشدد قد يكون مسألة نسبية في بعض المواضع فلا يكون مرفوضاً في كل حال: هذا ولا بد من التنبه أيضاً إلى أن التشدد قد يكون نسبياً في بعض الأحايين فلا بأس به عندها، ومثال ذلك قول أنس (رضي اللَّه عنه) لمعاصريه من التابعين: «إنكم لتعملون أعمالاً هي أدق في أعينكم من الشعر وإن كنا لنعدها على عهد رسول اللَّه ﷺ من الموبقات»(١). ومن أمثلته المعاصرة موضوع الخمار، فبينما تستسهل الفتاة المتدينة التي ترعرعت وشبَّت في بيئة متدينة وضع الخمار على وجهها، فإن هذا الأمر قد يكون صعباً عند حديثات العهد بالالتزام. وموضع النسبية هنا هو في أنه ليس من المستحيلات أو من التشدد المطلق الالتزام بالخمار، لكنه مع ذلك قد يكون صعباً للغاية لبعضهن شديداً عليهن، إما للظرف المذكور أو لظروف أخرى قاهرة، كأن يشترط عليها نزعه لإكمال دراستها ودخولها حرم المدرسة أو الجامعة كما يحصل في بعض بلاد المسلمين حالياً، أو لالتقاط صورة شمسية ضرورية وغير ذلك من الظروف. فبالنسبة لهذه الحالات وأمثالها فإن في الاختمار تشديداً عليها، لكن ليس من حقها أن ترفضه بالمطلق في حق القادرة عليه ممن هن خارج مقتضيات ظروفها الخاصة القاهرة المانعة له.

من أهم الأخطاء التي يقع فيها المتشدد: استكمالاً لإيضاح مسألة التشدد، نُعرِّج على مظاهره التي تبين الأخطاء التي يؤدي إليها التشدد للوقوف على فَهْم أوضح له، بحيث لا نُظْلَم ممن يَظُن بدعوتنا للتوسط أنها دعوة للتفلت من هذا الدين رُويداً رويداً.

هذه المظاهر الخاطئة يمكن اختصارها بما يلي:

١ ـ **المظهر الأول ويتمثل بالتعصب للرأي**: بحيث لا يعترف معه للآخرين بالوجود، ويَجْمُدُ المتعصب على فهمه جموداً لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين ولموازنة ما عنده بما عندهم.

وما يُنكَر على هؤلاء هو محاولة الحجر على آراء المخالفين وإلغائها، كما يُنْكَرُ عليهم تشددهم بحجة فساد العصر، وكأن هذا الفساد في الدين مسألة حديثة لم يكن لها سابق، وصحيح أنه لا بد من الانضباط مع المتفلتين أو المارقين بل حتى التشدد أحياناً، لكن هذا لا يعني إطلاقاً الإعسار في الدين على العامة وبشكل مفتوح.

٢ ـ **المظهر الثاني يتمثل في إلزام جمهور الناس بالرأي المتشدد**: بحيث يلتزم صاحبه التشديد دائماً ـ مع قيام موجبات التيسير ـ، ويعمل على إلزام الناس به ـ حيث لم

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الرقائق (٨١)، باب ما يتقى من محقرات الذنوب (٣٢)، حديث رقم (٦٤٩٢).

يُلْزِمهم الشارع بذلك ـ، ومن الإنصاف القول أنه لا مانع من أن يأخُذ المرءُ لنفسه بالأشد في بعض المسائل تورعاً واحتياطاً، لكن على ألا يكون ذلك ديدنه دائماً في كل حال، بحيث يحتاج إلى التيسير أحياناً فيأباه، أو الرخصة فيرفضها، بل قد يكون في كثير من المسائل التيسير هو الأرجح دليلاً والأَوْلى التزاماً به.

ومن جهة أخرى فإنه قد يكون مقبولاً أن يُشدِّدَ المرءُ على نفسه ـ ضمن الضابط المذكور ـ، لكن الذي لا يُقبل بحال هو أن يُلزِم بذلك جمهورَ الناس، وإن جَلَبَ عليهم ذلك الحرجَ في دينهم والفتنَ في دنياهم. أما نهى النبيُّ ﷺ الإمامَ عن الإطالة في الصلاة ووراءه المريض والكبير وذو الحاجة، ألم ينعت معاذ مراراً ثلاثة بقوله: «**أفتان أنت يا معاذ . . .**»[١] لأنه أطال بالناس في الصلاة؟!

٣ ـ **المظهر الثالث ويتمثل في التشديد في غير محله**: وقد كان بالإمكان إدراج هذا المظهر في سابقه، لكن تعنُّت البعض فيه على وجه التخصيص دعا إلى إفراده بجزء مستقل. هذا ومما ينكَر من التشدد أن يكون في غير مكانه أو زمانه، كأن يكون في غير دار الإسلام، أو مع قوم حديثي عهد بإسلام، أو حديثي عهد بتوبة. فهؤلاء ينبغي معهم ـ في العادة ـ التساهل في الخلافيات، والتدرج معهم رويداً رويداً إن اقتضت الحاجة[٢].

أما أن ندعوهم مثلاً إلى اجتناب ذبيحة أهل الكتاب في بلاد الاغتراب التي لا يوجد فيها مذابح للمسلمين فذلك خطأ وتشدد في غير موضعه، بل الأحسن حمل المسلمين هناك على الأخذ بالرأي الآخر الأسهل وهو جواز أكل ذبيحة الكتابيين[٣] بدلاً من أن نَدَعَ ضعيفي الالتزام منهم ـ إن شُدِّد عليهم ـ يأكلون الخنزير وغيره من المحرمات.

٤ ـ **المظهر الرابع يتمثل في غِلظة المتشدِّد وخشونته أحياناً مع مخالفيه**: فالغلظة في التعامل، والخشونة في الأسلوب والفظاظة في الدعوة، هي أمور مخالِفة لهداية اللّه تعالى وهدي نبيه ﷺ، فاللّه تعالى يأمر بالدعوة إلى دينه بالحكمة لا الدعوة إلى رأي في الدين متشدِّدٍ بالغلظة والحماقة، وذلك بالعبارة الحسنة لا بالعبارة الخشنة.

---

(١) جزء من حديث طويل. أخرجه أحمد في مسنده. ج٣ ص٢٩٩. وأخرج البخاري بنحوه في صحيحه. كتاب الأذان (١٠)، باب إذا طول الإمام (٦٠)، حديث رقم (٧٠١).

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. لا م. ١٤٠٢هـ. ص٣٩ ـ ٤٤ باختصار.

(٣) طبعاً إن لم يكن فيها ما يخالف شروط الإباحة الأخرى، أو يحرمها من جهة أخرى، كأن نتبين مثلاً أنها أُهِلَّت لغير اللّه كأن تكون ذبحت على اسم الصليب أو اسم يسوع، أو أنها قتلت خنقاً لا ذبحاً. . . إلخ.

ولم يذكر سبحانه غلظة المؤمنين وشدتهم إلا في موضعين:

أ ـ في قلب المعركة ومواجهة الأعداء حيث تتوجب الصلابةُ عند اللقاء وعزلُ مشاعر اللينِ حتى تَضَعَ الحربُ أوزارها: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ ﴾ [التوبة: ١٢٣].

ب ـ عند تنفيذ العقوبة الشرعية على مستحقيها، حيث لا مجال لعواطف الرحمة في إقامة حدود اللَّه في أرضه: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۖ ﴾ [النور: ٢].

أما في الدعوة فلا مكان للخشونة، وَرَدَ في الأثر: «من أَمَرَ بمعروف فليكن أمْرُهُ بالمعروف»[1]، وحسبنا مثالاً على ذلك مثلٌ ورد في القرآن الكريم في حق التعامل بين حامل فكرة إسلامية وآخر كافر، حيث قال نبي اللَّه تعالى موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون عندما عرض عليه الدعوة: ﴿ هَل لَّكَ إِلَىٰٓ أَن تَزَكَّىٰ * وَأَهۡدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخۡشَىٰ ﴾ [النازعات: ١٨، ١٩] بعد أن أوصاه اللَّه عز وجل وأخاه هارون عليهما الصَّلاة والسَّلام بقوله: ﴿ ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ * فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ ﴾ [طه: ٤٣، ٤٤]. وبالتالي كيف يجب أن يكون التعاطي بين اثنين يحملان ديناً وعقيدة وفكراً إسلامياً واحداً لكن اختلفا في بعض المسائل؟!

عيوب التشدد وآفاته: ولقد كان أيضاً في الغلو والتشدد عيوب وآفات أساسية تصاحبه وتلازمه، ومنها:

١ ـ أنه مُنَفِّرٌ لا تتحمله طبيعة البشر عادة، ولا تصبر عليه، ولو صبر عليه قليل منهم، لم يصبر عليه جمهورهم. والشرائع إنما تخاطِب الناس كافة، لا فئة ذات مستوى خاص.

٢ ـ أنه قصير العمر، والاستمرارُ عليه في العادة غير متيسر، فالإنسان مَلُولٌ، وطاقته محدودة، فإن صَبَرَ يوماً على التشدد والتعسير فسرعان ما يسأم ويدع العمل، حتى القليل منه أحياناً، أو قد يأخذ طريقاً معاكساً بحيث ينتقل هو نفسه من الإفراط إلى التفريط، أي إلى ما كان ينوي الخروج منه قبلاً فجعله يأخذ بالتشدد. وهنا تبرز أهمية التوجيه النبوي: «**أكلفوا من الأعمال ما تطيقون، فإن اللَّه لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى اللَّه أَدْوَمَهُ وإن قَلَّ**»[2].

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٤٥ ـ ٤٨ باختصار.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري عن عائشة (رضي اللَّه عنها) في صحيحه. كتاب اللباس (٧٧)، باب الجلوس على الحصير (٤٣)، حديث رقم (٥٨٦١). ومسلم في صحيحه. كتاب الصيام (١٣)، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان (٣٤)، حديث رقم (١٧٧ ـ ٧٨٢) مع اختلاف يسير باللفظ. وأحمد في المسند. ج٢ ص٤٩٥.

٣ ـ أنه لا يخلو من جور على حقوق أخرى يجب أن تُرعى، وواجبات يجب أن تؤدى، وما أصدق ما قاله أحد الحكماء: ما رأيت إسرافاً إلا وبجانبه حَقٌّ مُضَيَّعٌ. قال ﷺ لعبد اللَّه بن عمرو (رضي اللَّه عنهما) حين بلغه انهماكه في العبادة انهماكاً أنساه حق أهله عليه: «**ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قال عبد اللَّه: فقلت: بلى يا رسول اللَّه. . فقال** ﷺ: **لا تفعل، صم وأفْطِر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينيك عليك حقاً، وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً. . .**»[(١)]، يعني أعط كل ذي حق حقه، ولا تَغْلُ في ناحية على حساب أخرى[(٢)].

هل في طلب المشقة أجر: هذا وحتى يتم ختم الكلام في موضوع التشدد لا بد من الإجابة عن مسألة يثيرها البعض وهي قصد التشدد بداعي الأجر باعتبار أن الثواب على قدر المشقة. فهل في طلب المشقة أجر؟

تُبيِّن الأدلةُ أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة في العمل نظراً لِعِظَم أجرها، لكن له أن يقصد العمل الذي يَعْظُمُ أَجْرُهُ لِعِظَمِ مَشقَّته، فالقصد معتبر هنا لأن الأعمال بالنيات، بمعنى أنه يجب التمييز بين قصد المشقة لذاتها وقصد العمل الذي فيه أجر أكبر باعتبار أن فيه مشقة أكثر. فالأولى غير معتبرة شرعاً والثانية معتبرة. لأنه لا يصلح من الأعمال إلا ما وافق قصد الشارع، فإذا كان قصدُ المكلف إيقاع المشقة فقد خالفَ قصدَ الشارع، وكل قصد يخالف قصد الشارع فهو باطل[(٣)]. والمشقة ليست مناط الأجر، فالثواب إنما يأتي من كون المشقة ملازمة للمطلوب الشرعي وهي واقعة في طريقه لا أنها مقصودة بذاتها. أما الدليل على ذلك فهو ما يلي:

١ ـ ما ثبت بالاستقراء القطعي في نصوص الشارع أن الحرج مرفوع[(٤)].

٢ ـ ما جاء في النصوص من نهي لبعض المكلفين عن قصدهم المشقة ظناً منهم أن فيها الأجر والثواب[(٥)]، ومن ذلك ما جاء عن أنس بن مالك (رضي اللَّه عنه) عن النبي ﷺ أنه رأى شيخاً يتهادى بين ابنيه وهو في طريقه إلى الكعبة، فقال: «**ما بال**

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الصوم (٣٠)، باب حق الجسم في الصوم (٥٥)، حديث رقم (١٩٧٥). ومسلم في صحيحه. كتاب الصيام (١٣)، باب النهي عن صوم الدهر (٣٥)، حديث رقم (١٨٦ ـ ١١٥٩) واللفظ للبخاري. وأخرجه أحمد في المسند. ج٢ ص١٩٨.

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٢٩ ـ ٣٢ باختصار.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١٢٨ ـ ١٢٩، واللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٣٩٣ ـ ٣٩٤ بتصرف.

(٤) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص١٣٣.

(٥) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٣٩٣ ـ ٣٩٥ باختصار.

هذا؟ قالوا: نذر أن يمشي، قال: إن اللَّه عن تعذيب هذا لنفسه لغني، وأَمَرَهُ أن يَرْكَبَ»[١].

فهذا الحديث وأمثاله واضح الدلالة في أن القصد إلى المشقة ليس من الدين في شيء، قال الإمام ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «لا يصح التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً»[٢].

٣ ـ الواقع أن حصول التفاوت في الأجر لا يَطَّرِدُ بحسب المشقة دائماً، بل قد يترتب الأجرُ العظيمُ أحياناً على العمل القليل ففي الحديث: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة فأفضلها لا إلٰه إلا اللَّه، وأدناها إماطة الأذى عن طريق الناس، والحياء شعبة من الإيمان**»[٣]. ففيه دلالة على أن الأعمال تتفاضل أيضاً بحسب شرفِها ومنفعتِها والمصالحِ المترتبةِ عليها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «مما ينبغي أن يُعرفَ أن اللَّه ليس رضاهُ أو محبتهُ في مجرد عذاب النفس وحملِها على المشاق حتى يكون العمل كلَّما كان أشق كان أفضل، كما يَحسَبُ كثير من الجهال أن الأجر على قدر المشقة في كل شيء. لا! ولكن الأجر على قدر منفعة العمل ومصلحته وفائدته، وعلى قدر طاعة أمر اللَّه ورسوله، فأي العملين كان أحسن، وصاحبه أطْوَع وأتْبَع كان أفضل. فإن الأعمال لا تتفاضل بالكثرة، وإنما تتفاضل بما يحصل في القلوب حال العمل»[٤].

ويقول الإمام العز بن عبد السلام: «من الأعمال ما يكون شريفاً بنفسه وفيما رُتِّبَ عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيكون القليل منه أفضل من الشاق من غيره، ولا يكون الثواب على قدر النَّصَبِ في مثل هذا الباب، كما ظن بعض الجهلة، بل ثوابه على قدر خَطَرِهِ في نفسه»[٥].

والمُحَصَّلُ أن الأمر مداره على القصد، فالمكلف ليس له أن يقصد المشقة، وأما إن وَقَعَتْ في طريقه أُثِيبَ بقدرها[٦]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فأما كونه مشقاً،

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب النذر (٢٦)، باب من نذر أن يمشي إلى الكعبة (٤)، حديث رقم (٩ ـ ١٦٤٢). وأبو داود في السنن. كتاب الأيمان والنذور (١٦)، باب من رأى عليه كفارة إذا كان في معصية (٢٣)، حديث رقم (٣٣٠١). كما أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ مختصر. كتاب الأيمان والنذور (٨٣)، باب النذر فيما لا يملك (٣١)، حديث رقم (٦٧٠١).

(٢) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٣٠.

(٣) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل السادس.

(٤) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٥ ص٢٨١ ـ ٢٨٢. ويُنظر بتوسع أكثر، ج١٠ ص٦٢١ ـ ٦٢٤.

(٥) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج١ ص٢٨ ـ ٢٩.

(٦) اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلا. الغلو في الدين. ص٣٩٨.

فليس هو سبباً لفضل العمل ورجحانه، ولكن قد يكون العمل الفاضل مشقاً ففضله لمعنى غير مشقته، والصبر عليه مع المشقة يزيد ثوابه وأجره، فيزداد الثواب بالمشقة... فكثيراً ما يكثر الثواب على قدر المشقة والتعب، لا لأن التعب والمشقة مقصود من العمل، ولكن لأن العمل مستلزم للمشقة والتعب»(١).

التفلتُ، مفهومُه وعلى أي أساس يقوم:

قبل أي شيء لا بد من معرفة المقصود بالتفلت، فالتفلت المذكور هنا هو تلك الحالة التي يقوم بها بعض الناس عند وجود الاختلاف فيتعاملون على أساسه ـ أي التفلت ـ، فمنهم من يكون تفلته باستغلال وجود الخلافيات ليتخذ ذلك ذريعة للخروج من دائرة كل الخلافيات الواردة في مسألةٍ اجتهاديةٍ ما، بحجة أن حكم اللّه غير واضح أو معروف فيها، فأي الآراء هو حكمه سبحانه؟؟!!

وهذا التفلت هو أشد أنواعه، وأهلُه هم أخبث من يتعامل مع الخلافيات، لأنهم لم يطلبوا الحق بل اتخذوا الحق وسيلة للتضليل، ولو طلبوا الحق بإخلاص لعلِموه، ولعلموا أن هذه الاجتهادات وإن كَثُرت واختلَفَت، فإنما هي محاولات لمعرفة حكم الدين، وليست هي حكم الدين نفسه ليقال إن الدين غير منضبط بسبب هذه الخلافيات.

وهناك صنف آخر من الناس يكون تفلته في الخلافيات بترك كثير من الأحكام بحجة أن هذا الدين يسر، فيُوَسِّعُون هذا المفهوم لدرجة أنهم يتفلتون من التكاليف لأدنى مشقة تَعْتَرِيها.

على أن الخطورة الدهماء التي قد لا يتنبه لها العامة لأنها تُفهم عندهم على أنها من الدين فإنها تتجسد في صنف ثالث من الناس الذين يتعاطون مع الخلافيات، وهو الصنف الذي يتعمد تتبع الرخص فيها، فيفتش عنها في الثنايا والآفاق، حتى وإن كانت شاذة أو مهجورة عمداً من قبل العلماء، أو كان في اعتمادها شيء من الهوى، فيعتمدها ويعمل على نشرها وإضعاف الوازع الديني عند الناس من خلالها، ويمارس ذلك بحجة أنه رأي لإمام معتبر. وهنا مكمن الخطورة، إذ أن المنهجين الأول والثاني مردود عليهما من خلال الدين عبر أدلة واضحة لا لبس فيها(٢)، أما هؤلاء فإنهم يفعلون ذلك باسم الدين ومن خلاله، فيضيعون بذلك معالم الدين، ويصعب مع ذلك ضبط حركتهم، خاصة وأنهم يدَّعون تأصيلها دينياً فيحتار في ذلك العامة، في حين أن الدين من ذلك براء ـ كما سيتبين ـ.

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج١٠ ص٦٢١ ـ ٦٢٢.
(٢) وقد سبق تفنيد أقوال هذين المنهجين في الباب الأول الفصل الثالث.

حكم اتباع الرخص والأيسر من الآراء عند الاختلاف: لبيان حكم الترخص لا بد من بيان عدة مسائل ابتداءً لما لها من علاقة مباشرة في مسألة تتبع الرخص.

ـ وأولى هذه المسائل هي القائلة بجواز الأخذ من أي مذهب كان أو تقليده، سواء أكان ذلك من المذاهب الأربعة أم غيرها، وصحيح أن هذه المذاهب الأربعة قد خُدِمت أكثر من غيرها، إلا أن هذا لا يعني أبداً حصر الفقه كله فيها، وعملُ الصحابة على أساس الأخذ من أي صحابي آخر دليلٌ واضحٌ على ذلك[(١)]، قال الإمام العراقي[(٢)]: «أجْمَعَ الصحابةُ (رضي اللّه عنهم) على أن من استفتى أبا بكر وعمر ـ وهما من أعلم الصحابة ـ وقلدهما، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذاً وغيرهما ويعمل بقولهم من غير نكير»[(٣)]، حتى أنه يَنقُلُ الإجماعَ عن العلماء على جواز ذلك بالمطلق، قال: «انعقد الإجماع على أن من أسلم فله أن يقلد من شاء من العلماء من غير حجر»[(٤)]. ويَنقل أيضاً عن الإمام العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) قوله: «إن المدار على ثبوت المذاهب عند المقلد، وغلبة الظن على صحته، فحيث ثبت عنده مذهب من المذاهب صح له أن يقلده، ولو كان صاحب المذهب من غير الأئمة الأربعة»[(٥)].

ـ وثانية هذه المسائل هي القائلة بجواز عدم الالتزام بمذهب معين: على أن بعض العلماء اعترض على هذا الأصل قائلاً بعدم جواز الخروج عن المذهب، وفَصَّل بعضهم الآخر كالآمدي (ت٦٣١هـ) والكمال بن الهمام (ت٨٦١هـ) حيث قالا: إنه إنْ عَمِلَ المرءُ بقول الإمام في مسألة فلا يصح الخروج عن قوله، أما فيما لم يعمل فهو بالخيار.

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص١٢.

(٢) الإمام العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمٰن، أبو الفضل زين الدين المعروف بالحافظ العراقي. أصله من الكرد، ولد في مهران ـ على الأصح ـ جنوبي القاهرة سنة ٧٢٥هـ، وقيل: إن مولده كان في رازنان من أعمال أربيل. كان صالحاً متواضعاً ضيق المعيشة. أكثر الترحال في العديد من بلدان المسلمين في مصر وبلاد الشام والحجاز. كان من كبار حفاظ الحديث في عصره وعني بالفقه فبرع فيه وتقدم. كان شيوخ عصره يبالغون في الثناء عليه كالسبكي والعلاني وابن كثير وغيرهم. ووصفه الأسنوي بحافظ مصر. كان مفرط الذكاء سريع الحفظ. من أشهر تلاميذه الإمام ابن حجر العسقلاني. توفي في القاهرة سنة ٨٠٦هـ. من كتبه: (المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأحاديث والأخبار). و(الألفية في علوم الحديث) وشرحها (فتح المغيث) و(التقييد والإيضاح في مصطلح الحديث). انظر: سركيس، يوسف إليان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. ص١٣١٧. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٣٤٤ ـ ٣٤٥.

(٣) الأنصاري، العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج٢ ص٤٠٧.

(٤) نفس المصدر. ج٢ ص٤٠٧.

(٥) نفس المصدر. ج٢ ص٣٥٧.

لكن أكثر العلماء على جواز ذلك، فالمولى سبحانه لم يوجب التقيد بالمذهب ككل ولا رسولُه ﷺ، إنما الذي أوجبه سبحانه اتباع العلماء من غير تخصيص[(١)]، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. كما أن الصحابة والتابعين لم يكونوا ملتزمين بمذهب معين، بل كانوا يسألون من تهيأ لهم دون تقييد بواحد منهم، فكان في هذا إجماع ـ ولو سكوتياً ـ منهم على عدم وجوب تقليد إمام باتباعه في كل المسائل[(٢)].

ـ وثالثة هذه المسائل، هي هل يجب سؤال الأفضل والأرجح في العلم، أم يصح سؤال من تيسر، وهذا ما عبر عنه الأصوليون بقولهم: هل يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل؟

وللعلماء في ذلك رأيان:

١ ـ قال جماعة منهم وهو مذهب أحمد في رواية عنه وابن سريج[(٣)]، والقفال[(٤)]

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص١٢.

(٢) ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧١. والزحيلي. الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص١٢. وليس فيما نورده هنا دعوة إلى الخروج عن المذاهب، بل هو مجرد إقرار بوجود رأي قوي معتبر يقول بجواز التخير بينها، وعدم ضرورة الإلزام باتباع مذهب واحد منها. وقد سبق بيان ذلك مفصلاً في الباب الثاني الفصل الرابع.

(٣) ابن سريج الشافعي. الإمام أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس شيخ الإسلام فقيه العراقيين وفقيه الشافعية في عصره. لحق أصحاب سفيان بن عيينة ووكيع فسمع من الحسن بن محمد الزعفراني تلميذ الشافعي وأبي داود السجستاني ومحمد بن سعيد العطار وتفقه بأبي القاسم عثمان بن بشار الأنماطي صاحب المزني. حدَّث عنه أبو القاسم الطبراني وأبو أحمد بن الغطريف الجرجاني وغيرهما. كان يلقب بالباز الأشهب. ولي القضاء بشيراز وقام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق، وقد فضله بعضهم على المزني حتى قيل: «بعث اللَّه عمر بن عبد العزيز على رأس المئة الأولى من الهجرة فأظهر السنة وأمات البدعة، ومنّ اللَّه في المئة الثانية بالإمام الشافعي فأحيا السنة وأخفى البدعة، ومنّ بابن سريج في المئة الثالثة فنصر السنن وخذل البدع». كان حاضر الجواب والبديهة. له مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود صاحب المذهب الظاهري له نحو ٤٠٠ مصنف، منها: (الأقسام والخصال)، و(الودائع لمنصوص الشرائع) وغيرها... ولادته كانت سنة ٢٤٩هـ ووفاته كانت سنة ٣٠٦هـ، وولادته ووفاته في بغداد. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٤ ص٢٠١ ـ ٢٠٢. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١٨٥.

(٤) هو القفال الشافعي، الإمام محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفال الكبير، أبو بكر، من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب. من أهل ما وراء النهر، وإمام عصره في تلك الديار وصاحب التصانيف، قال فيه الحاكم: كان أعلم أهل عصره بالأصول وأكثرهم رحلة في طلب الحديث. ولد في الشاش (وراء نهر سيحون) سنة ٢٩١هـ وتوفي فيها سنة ٣٦٥هـ. سمع أبا بكر بن خزيمة وابن جرير الطبري وأبا القاسم البغوي، وحدَّث عنه ابن منده والحاكم، والسُّلمي وغيرهم... وهو من أول مَنْ صنَّف الجدل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر المذهب الشافعي في =

الشافعيين وأبي إسحاق الإسفراييني[١] وأبي الحسن الكياهراسي[٢] واختاره الغزالي (ت٥٠٥هـ): يجب استفتاء الأفضل في العلم والورع والدين، ويكفيه في ذلك الاعتماد على الشهرة ـ أي شهرة الإمام في ذلك ـ. ودليلهم هو أن أقوال المجتهدين بالنسبة للناس كالأدلة والأمارات المتعارضة بالنسبة للمجتهِد، فيجب على السائل الترجيحُ، ولا ترجيح إلا بالفضل والعلم، لأن الأعلم أقوى، وطريقة معرفة الأعلم عندهم إما بالاختيار والتجربة، أو بالشهرة والتسامع ورجوع الناس إليه[٣].

٢ ـ الرأي الثاني وعليه أكثرية الفقهاء والأصوليين وهم الحنفية والمالكية وأكثر الحنابلة

= بلاده. من مصنفاته (شرح رسالة الشافعي) و(كتاب أصول الفقه). انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٦ ص٢٨٣ ـ ٢٨٤. والزركلي. الأعلام. ج٦ ص٢٧٤.

(١) أبو إسحاق الإسفراييني، الإمام إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران. الإمام العلامة الأستاذ. عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين. وعدُّوه أحد المجتهدين في عصره. قال ابن تغري بردي: هو أول من لُقِّب من الفقهاء. نشأ في إسفرايين بين نيسابور وجرجان، ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له فيها مدرسة عظيمة فدرَّس فيها. سمع من محمد بن بزداد بن مسعود ودعلج السجزي وأبي بكر الإسماعيلي وغيرهم. وحدث عنه أبو بكر البيهقي وأبو القاسم القشيري وأبو الطيب الطبري وتخرج به في المناظرة. كما أخذ عنه عامة شيوخ نيسابور. كان ثقة في رواية الحديث، وله مناظرات مع المعتزلة. ومن جميل ما قيل في حقه: الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صِلّ مطرق والإسفراييني نار تحرق. مات في نيسابور ودفن في إسفرايين سنة ٤١٨هـ. حكى عنه أبو القاسم القشيري أنه كان ينكر كرامات الأولياء! ومن كلامه: إن القول بأن كل مجتهد مصيب أوله سفسطة وآخره زندقة. وكان يشتم ويحمل على من يقول بهذه المقولة، حتى قالوا: إن التعلم عنه مرفوع عند الكلام في هذه المسألة؟!. ومن كتبه (الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين) و(أدب الجدل) ورسالة في أصول الفقه. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٧ ص٣٥٣ ـ ٣٥٥. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٦١.

(٢) أبو الحسن الكياهراسي، الإمام علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين، المعروف بالكياهراسي. مفسر. ولد في طبرستان سنة ٤٥٠هـ وسكن بغداد فوعظ ودرس في النظامية ووليها سنة ٤٩٣هـ إلى وفاته. شيخ الشافعية، تفقه بإمام الحرمين، وبرع في المذهب وأصوله. تخرج به الأئمة وكان أحد الفصحاء ومن ذوي الثروة والحشمة. وممن روى عنه سعد الخير وأبو طاهر السلفي وغيرهما. كان الجويني يقول في تلامذته إذا ناظروا: التحقيق للخوافي والجريان للغزالي والبيان للكيا. اتُّهِم بمذهب الباطنية نظراً لتطابق لقبه (الكيا) مع ابن الصباح الباطني أحد أركان الإسماعيلية. والكيا معناها في اللغة العجمية الكبير القدر المقدم بين الناس، فرُجم، وأراد السلطان قتله فحماه المستظهر وشهد له ثم ظهرت براءته. من كتبه: (أحكام القرآن) وكتاب (شفاء المسترشدين في مباحث المجتهدين) وهو من أجود كتب الخلافيات. توفي سنة ٥٠٤هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٩ ص٣٥٠ ـ ٣٥٢. والزركلي. ج٤ ص٣٢٩.

(٣) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص١٧ ـ ١٨.

والشافعية[١]، قالوا يتخير السائل في سؤال من شاء من العلماء سواء أتساووا أم تفاضلوا، لعموم قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧] ولإجماع الصحابة، ذلك أنهم (رضي اللَّه عنهم) كان فيهم عوام ولم يُنقل عن أحد منهم تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولو كان التخير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره[٢]. قال الإمام الآمدي (ت٦٣١هـ) فيهم (رضي اللَّه عنهم): « . . . لم يُنقل عن أحد من الصحابة والسلفِ تكليفُ العوام الاجتهادَ في أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحدٌ منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل »، ثم إنه إنصافاً في المسألة يقول: « . . . لولا إجماع الصحابة على ذلك ـ أي على جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل ـ لكان القول بمذهب الخصوم ـ أي أصحاب الرأي الأول ـ أولى »[٣]. لذا كان « الأصح أن يكون العامي مخيراً بين تقليد من شاء ولو مفضولاً عنده مع وجود الأفضل »[٤].

يتبين من خلال هذا العرض أرجحية القول الثاني لما وقع عليه من اتفاق عمل الصحابة، وبالتالي يجوز للسائل أن يسأل من شاء من العلماء وأن يتبع أياً شاء من المجتهدين.

حكم تتبع الرخص: بعد هذا العرض الذي يمهد للتخير بين آراء العلماء وبما في ذلك لو كان في الرأي رخصة، نَخْلُصُ إلى بيان متى يجوز تتبع الرخص ومتى لا يجوز.

في هذا الصدد يمكن القول إن آراء العلماء قد توزعت على آراء ثمانية[٥]، إنما يمكن حصرها في اتجاهات ثلاثة هي التالية:

الأول: وهو ما ذهبت إليه الحنابلة[٦] والمالكية في الأصح عندهم[٧] والإمام

---

(١) ابن عابدين. رد المحتار على الدر المختار. ج١ ص٤٨. على أنه ذكر أنه لا يمكن له القطع أو أن يظن أنه ـ أي المجتهد ـ على الصواب المطلق، وخاصة إن اعتقد أن العالم الذي يقلده مفضول. بل على المقلد أن يعتقد أن ما ذهب إليه إمامه يحتمل أنه الحق.

(٢) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص١٨ ـ ١٩.

(٣) الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج٤ ص٤٥٨.

(٤) السقاف. الفوائد المكية. ص٥٨ بتصرف.

(٥) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٢١ ـ ٢٢.

(٦) ابن بدران. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. ص١٩٥.

(٧) الشيخ عليش، أبو عبد اللَّه محمد عليش. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك المعروف بكتاب فتاوى الشيخ عليش. وبهامشه التبصرة لابن فرحون. مصر. المطبعة الميرية الكبرى ببولاق. ط١. ١٣٠٠هـ. ج١ ص٥٨ ـ ٦٠.

الغزالي (ت٥٠٥هـ) من الشافعية[١]، قالوا: بامتناع تتبع الرخص في المذاهب لأنه ميل مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] فلا يصح رد المتنازع فيه إلى أهواء النفوس، وإنما يُرد إلى الشريعة بمقتضى النص[٢].

ومما استدلوا به أيضاً قول المصطفى ﷺ الذي روته السيدة عائشة (رضي اللَّه عنها)، قال رسول اللَّه ﷺ في حق عمار (رضي اللَّه عنه) ممتدحاً له: «**ما خُيِّرَ عمار بين أمرين إلا اختار أشدهما**» وفي لفظ آخر «**أرشدهما**»[٣] فبينت بهذين اللفظين للحديث أن الرشد في الأخذ بالأشد، وهذا هو رأيهم.

الثاني: وهو ما ذهب إليه القرافي (ت٦٨٤هـ) من المالكية، وأكثر أصحاب الشافعي والراجح عند الحنفية[٤]، فقد قالوا بجواز تتبع رخص المذاهب لأنه لم يوجد في الشرع ما يمنع ذلك. إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يكن عمل بآخر، بدليل أن سنة النبي ﷺ الفعلية والقولية تقتضي جوازه[٥]، فإنه ﷺ: «**ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً**»[٦]، وروت السيدة عائشة (رضي اللَّه عنها): «**أنه ﷺ كان يحب ما خفف عن أمته**»[٧]. وأنه بأخذه بالرخصة يكون قد أخذ برأي أحد العلماء، ومن قَلَّدَ فقد برِئت ذمته مع اللَّه تعالى.

الثالث: وهو ما ذهب إليه الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ)[٨]، وهو القائل بأنه يجب على المقلِّد الترجيح بين أقوال المذاهب بالأعلمية وغيرها، واتباع الدليل الأقوى، لأن أقوال المجتهدين بالنسبة للمقلدين كالأدلة المتعارضة بالنسبة إلى المجتهد، فكما يجب

---

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. المستصفى. ج٢ ص١٢٥.

(٢) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٢٢ ـ ٢٣ باختصار.

(٣) أخرجه الترمذي في السنن. كتاب المناقب (٥٠)، باب مناقب عمار (رضي اللَّه عنه) (٣٥)، حديث رقم (٣٧٩٩) وقال: حديث حسن غريب. وأخرجه ابن ماجة في السنن، المقدمة، باب فضائل أصحاب رسول اللَّه ﷺ (١١)، حديث رقم (١٤٨). وأحمد في المسند ج١ ص٣٨٩.

(٤) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام. ص٩٢. والأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. ج٢ ص٤٠٦. والسقاف. الفوائد المكية. ص٥٢. وانظر: الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٢ ـ ٤٥٤. والزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٢٥.

(٥) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٢٥.

(٦) سبق تخريجه في هذا الفصل.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً بلفظ: «كان النبي ﷺ يحب التخفيف والتسري على الناس». كتاب الأدب (٧٨)، باب قول النبي ﷺ: «يسروا ولا تعسروا» (٨٠).

(٨) انظر: الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٣٢. وانظر الهامش بتعليق الشيخ عبد اللَّه دراز.

على المجتهد الترجيح أو التوقف عند تعارض الأدلة، فكذلك المقلِّد، ولأن الشريعة تَرجِعُ في الواقعِ إلى قول واحد، فليس للمقلِّد أن يتخير بين الأقوال، وإلا كان متّبعاً للشهوة[١]، وقد قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، فكان الواجب معرفة الأرجح بِرَدِّه إلى اللّه ورسوله لاتّباعه، على أن يقوم بذلك أَهْلُه.

إن المقارنة بين هذه الآراء تَخْلُصُ إلى أرجحية المنهج الثاني القائل بجواز الأخذ بالرخص، فدليله نص عام، أما النص الذي يعارضه والوارد في حق عمار فيمكن حمله على الخصوص. على أن لهذا الجواز شروطاً وضوابط تَأْخُذ بعين الاعتبار ما خافه أصحاب المنهجين الأول والثالث من اتّباع الهوى عند اتّباع الرخص، أما ضرورة الأخذ بالأرجح فسيأتي بيانها، لكن عامل الأرجحية لا يُسقِط جواز العمل بالرخصة، وخاصة إذا دعت إليه الحاجة أو المصلحة، أما موضع تفصيل ذلك فسيأتي عند استعراض الشروط.

شروط وضوابط تتبع الرخص: إنَّ تَشَدُّدَ العلماء في موضوع تتبع الرخص لم يأت من فراغ، بل دَفَعَتْ إليه مجموعةُ مخاوف يمكن اختصارها بالتالي:

١ ـ خوفهم من الضلال في الفتوى بمحاباة القريب أو الصديق في تتبع الرخص اتباعاً للغرض والشهوة.

٢ ـ الادعاء بأن الاختلاف حجة على الجواز أو الإباحة، حتى شاع بين الناس الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلف فيه بين أهل العلم[٢].

٣ ـ تخلص المتربصين بأمر الشريعة من الأحكام الشرعية والتحلل منها، وذلك بإسقاطها جملة وتفصيلاً انطلاقاً من الترخص في كل شيء.

ولذلك فقد كان لا بد من إحاطة مبدأ الترخص بالضوابط وتقييده بالشروط التي تعصم من الوقوع في المحظور، فكانت هذه الشروط والضوابط هي ما يلي:

١ ـ أن ينحصر الأخذ بالأيسر والرخص في مسائل الفروع العملية الظنية التي ليس فيها نص قطعي أو إجماع أو قياس جلي قوي، فلا يصح الأخذ بالأيسر في العقائد ولا الأخلاق ولا الفقهيات الثابتة عن طريق القطع كأركان الإسلام وحرمة الربا والزنا... إلخ.

٢ ـ ألا يترتب على الأخذ بالأيسر معارضةُ مَصادرِ الشريعة القطعية، أو أصولِها ومبادئها العامة وهي أربعة: النص والإجماع والقواعد العامة والقياس الجلي. أما سبب ذلك فهو كونها واجبة الاتّباع شرعاً وتَحْرُمُ مخالفتُها، ولا يُقَرُّ شرعاً ما يعارضها باجتهاد خاطئ.

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٢٨ ـ ٢٩.
(٢) انظر: الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٣٥. وص١٤١.

٣ ـ ألا يؤدي الأخذ بالأيسر إلى التلفيق الممنوع، سواء أكان ذلك في التلفيق الباطل لذاته كإحلال المحرمات، أم الباطل لغيره بسبب عارض اعتراه، وهذا الأخير يشمل أنواعاً ثلاثة:

أ ـ تتبع الرخص بشكل دائم عمداً بدون ضرورة ولا حاجة ولا عذر.

ب ـ التلفيق الذي يستلزم نقض حكم القاضي أو الحاكم.

ج ـ التلفيق الذي يستلزم الرجوع عما عمل به تقليداً أو عن أمر مُجْمَعٍ عليه لازمٍ لأمر قلَّده، وذلك في غير العبادات المحضة.

فلا يؤخذ بالأيسر إذا أدى الأمرُ إلى الانحلال من مسؤولية التكاليف الشرعية أو العبث بالدين أو الإضرار بالبشر أو الفساد في الأرض أو الإضرار بالمصلحة الاجتماعية وما يلحقه..

فلا يجوز التلفيق مثلاً أو الأخذ بالأيسر للتخلص من فريضة الزكاة باستخدام الحِيَلِ قبيل مضي العام بإعطاء شخص مدين له من الزكاة بقدر ما عليه، ثم يطالبه بالوفاء، فإذا وفَّاهُ برئ وسقطت الزكاة عن الدافع، فذلك لا يصح لأن فيه إضراراً بمصلحة الفقير وتآمراً على حقوقه الثابتة شرعاً.

فمن الواجب أن تكون الغاية من الأخذ بالأيسر وتتبع الرخص الحفاظَ على مقاصد الشريعة والتزامَ سياستها وحِكَمها التشريعية، ورعايةَ مصلحة الناس كافة في المعاملات والعقوبات لا المصلحة الخاصة، على أن يكون الشرع طبعاً هو معيار تحقيق المصلحة ودرء المفسدة.

٤ ـ أن يلتزم في الأخذ بالأيسر أن تكون له ضرورةٌ أو حاجةٌ، أو على الأقل تحسينٌ. فالأخذ بالأيسر ينبغي ألّا يكون مُتَّخَذاً للعبث بالدين أو مجاراة أهواء النفوس، أو للتشهي وموافقة الغرض. فالشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى.

٥ ـ الأصلُ أن يتقيد الأخذ بالأيسر بمبدأ الترجيح. بمعنى أن يكون الهدف العام أولاً هو العمل بالرأي الأقوى أو الأرجح بحسب رجحان دليله، فإن تساوى الرأيان جاز اختيار أسهلهما. هذا هو الأصل العام الذي يجب التقيد به عند أغلب العلماء، لكن بعضهم أباح الأخذ بالأيسر والرخص لكن دون تتبع مطلق لذلك، وضمن إطار ما ذكر في الشرط السابق[1].

---

(١) الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. ص٥٣ ـ ٧٣ باختصار. وانظر أيضاً فيما يخص البند الرابع: ابن حمدان. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. ص٧٢.

فلا ينبغي إطلاقاً أن تتخذ إباحة الترخص عنواناً للتفلت من الدين. قال الإمام الأوزاعي (ت١٥٧هـ): «من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام»[(١)]. وقال الإمام العز بن عبد السلام (ت٦٦٠هـ): «ينظر إلى الفعل الذي فعله، فإنه إن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أَثِمَ»[(٢)]. ونقل عن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) قوله في هذا الإطار: «لو أن رجلاً عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ، وأهل المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقاً»[(٣)]. وحكي عن إسماعيل القاضي[(٤)] أنه دخل على الخليفة فرفع إليه كتاباً لينظر فيه، وقد جُمعت فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم في ذلك، فقال: «مصنف هذا زنديق»، لأن من أباح المسكر لم يبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر، وما من عالِمٍ إلا وله زَلَّةٌ، ومن جمع زَلَلَ العلماء ثم أخذ بها ذهب دِينُه[(٥)].

وهكذا نَخْلُصُ في ختام هذا العرض إلى القول أن الوسطية المطلوبة في التعاطي مع الخلافيات هي وسطية المنهج التي لا تميل كل الميل إلى ما كانت سِمَتُهُ التشدد في الآراء الخلافية، ولا تنجرف نحو الأخذ بالرُّخَصِ كيفما اتفق. فليس الأصل في منهج الدين التشدد كي نأخذ به في كل خلافية. وليس معقولاً أن تنقض الشريعةُ نفسَها فَتَقْبَلَ بالتفلت منها عبر إطلاق الأخذ بالرخص في كل خلافية أيضاً بما يمكن أن يؤدي للعبث بالدين نفسه أو الأخذ بالرخص تشهياً أو تبعاً للهوى.

---

(١) انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٧ ص١٢٥.

(٢) انظر: الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٤.

(٣) نفس المصدر. ص٤٥٤.

(٤) هو إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل ابن محدث البصرة حماد بن زيد الأزدي مولاهم البصري، الإمام العلامة، أبو إسحاق. المعروف بإسماعيل القاضي لأنه تولى القضاء في بغداد والمدائن والنهروانات، ثم تولى قضاء القضاة إلى وفاته، وتقدم حتى صار علماً. ولد سنة ٢٠٠هـ ـ وقيل: سنة ١٩٩هـ ـ في البصرة ثم استوطن بغداد. أخذ من سليمان بن حرب ومسدد بن مسرهد ومحمد بن عبد اللّه الأنصاري وعلي بن المديني وغيرهم. وروى عنه أبو القاسم البغوي وابن صاعد وإسماعيل الصفار وغيرهم. . . كان عالماً متقناً فقيهاً، شرح المذهب المالكي واحتج له وعمل على نشره في بلاد العراق. قال فيه ابن فرحون: «كان بيت آل حماد بن زيد على كثرة رجالهم وشهرة أعلامهم من أجل بيوت العلم في العراق، وهم نشروا مذهب الإمام مالك هناك، وعنهم أخِذ. فمنهم من أئمة الفقه ورجال الحديث عدة كلهم جلة ورجال سنة. تردد العلم في طبقاتهم وبيتهم نحو ٣٠٠ سنة» كان من نظراء المبرد وكان موته هو الباعث للمبرد على تأليف كتابه (التعازي والمراثي) كما قال في مقدمته. من مصنفاته (أحكام القرآن) و(المبسوط في الفقه) و(الرد على أبي حنيفة) و(الرد على الشافعي) في بعض ما أفتيا به و(شواهد الموطأ) و(الموطأ) وغيرها. توفي في بغداد فجأة سنة ٢٨٢هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٣ ص٣٣٩ ـ ٣٤٢. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٣١٠.

(٥) انظر: الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٤٥٤.

استقراء اختلاف العلماء ينتج موقفاً منصِفاً من اجتهاداتهم

يُساهِمُ عَدَمُ الاطلاع على آراء العلماء المختَلِفة وأدلتِها ومصادِرِها مساهمةً أساسيةً في نشوء من يمكن تسميتهم بـ «أصحاب الرأي الواحد» من الذين تعلقوا بأول رأي اطلعوا عليه ـ سواء أوَقَفُوا على أدلته أم لا ـ وحالهم كما قال الشاعر:

أتاني هَواها قبل أن أعرف الهوى فصادف قلباً خالياً فتمكنا[1]

أو قد يكونون من الذين حَرمتهم عصبيتُهم من الاطلاع على الرأي الآخر واعتبارِ حظه من الحياة... إلخ. ومهما يَكُن العاملُ الذي يَدفع هؤلاء إلى أن يكونوا كذلك ـ أي من أصحاب الرأي الواحد ـ، فإنَّ عَدم اطلاعهم على الآراء الأخرى يحرمهم من أن يكونوا في موقع الحكم على الصحيح منها والضعيف، أو أن ينتقدوها بأي شكل من أشكال الانتقاد.

وعلى الجانب المقابل يؤكِّد علماءُ الأمة الأثباتُ، كما تُبَيِّنُ التجربةُ أن الاطلاع على الآراء المختلفة يساهم مساهمة فعالة في خلق كثير من الأجواء الإيجابية بين أصحابها، من التسامح وحتى الإعذار، إلى التقريب في وجهات النظر. وأكثر من ذلك فإنها قد تساهم في تبيان الخطأ من الصواب، أو عدول أحد المختلفين عن رأيه والنزول عند اجتهاد مخالفه لما يَبِينُ له من الحجج عند اطلاعه على ما عنده، كما أنه بطبيعة الحال يساهم في تقويم نظر المخالف لصاحبه الآخر. فها هو الإمام مالك (ت١٧٩هـ) بعد أن يناقش الإمام أبا حنيفة (ت١٥٠هـ) في مسائل عدة يَصْدُرُ عنه ليقول في حقه: «إنه لفقيه»، وها هو الإمام عبد اللَّه بن المبارك (ت١٨١هـ) بعد اطلاعه على العديد من فتاويه (رضي اللَّه عنه) يقول في حقه: «إنه مخ العلم»، والإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) يقول في حقه أيضاً: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة»[2] وما كانت تلك المواقف إلا بعد الاطلاع على رأي المخالف، والوقوف على فتاويه واجتهاداته مع

---

(١) انظر: الآلوسي. مفتي بغداد أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود شكري الآلوسي. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. مصر. المطبعة المنيرية. لا ت. ج١ ص٣٩.

(٢) أبو زهرة، الشيخ محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

أدلتها ومصادرها. فلينظر كيف ساهم ذلك في صوغ رؤية منصفة بين أئمةٍ مجتهدين يَظن كثير من العامة أن إمكانية التوافق بينهم مستحيلة.

لذا تواترت أقوال العلماء بضرورة الاطلاع على الخلافيات وأصولها لمن أراد عِلماً وفقهاً. ورد عن قتادة (رضي اللَّه عنه)(١) مثلاً قوله: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه» وعن سعيد بن أبي عروبة (رضي اللَّه عنه)(٢) قال: «من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً»، ويذكر سفيان بن عيينة (رضي اللَّه عنه) (ت١٩٨هـ) أن:

---

(١) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز وقيل قتادة بن دعامة بن عُكابة. أبو الخطاب السدوسي البصري الضرير الأكمه، حافظ عصره وقدوة المفسرين والمحدثين. ولد سنة ٦١ هجرية. أخذ عن أنس بن مالك وأبي الطفيل الكتاني وسعيد بن المسيب والنضر بن أنس وعكرمة مولى ابن عباس والحسن البصري وعطاء بن أبي رباح ومحمد بن سيرين والشعبي وعمران بن حصين وأبي هريرة مرسلاً، وغيرهم خلق كثير. وأخذ عنه أيوب السختياني وابن أبي عروبة والأوزاعي وشعبة بن الحجاج وشيبان النحوي وغيرهم... كان من أوعية العلم وممن يُضرب به المثل في قوة الحفظ. ومما يروى عنه أنه أقام عند سعيد بن المسيب ثمانية أيام، فقال له سعيد في اليوم الثالث: ارتحل يا أعمى فقد أنزفتني، أي أخذت علمي كله. قال فيه ابن سيرين: هو من أحفظ الناس. وعن الإمام أحمد قال: كان قتادة عالماً بالتفسير وباختلاف العلماء قلما تجد من يتقدمه، وكان أحفظ أهل البصرة لا يسمع شيئاً إلا حفظه. كان رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب وأنسابهم. هو حجة بالإجماع إذا بَيَّنَ السماع، وإلا فإنه عرف بشيء من التدليس. وكان كما يقول الذهبي يرى القدر ومع هذا فما توقف أحد في صدقه وعدالته وحفظه. ولعل اللَّه يعذر أمثاله ممن تَلَبَّسَ ببدعة يريد بها تعظيم الباري وتنزيهه، وبذل في ذلك وسعه. فاللَّه حكم عدل لطيف بعباده. ثم إن الكبير من أئمة العلم إذا كَثُرَ صوابه وعُلِمَ تحريه للحق واتسع عِلمه وظهر ذكاؤه وعُرف صلاحه وورعه واتِّباعُه يُغفر له زلله ولا نضلله ونطرحه أو ننسى محاسنه، نعم ولا نقتدي به في بدعته وخطئه ونرجو له التوبة من ذلك. لكن روى وكيع عن سعيد بن أبي عروبة وهشام الدستوائي وغيرهما قولهم: قول قتادة: كل شيء بقدر إلا المعاصي. وهو من التابعين من متأخريهم توفي بواسط بطاعون أصابه سنة ١١٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٥ ص٢٦٩ ـ ٢٨٣. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص١٨٩.

(٢) هو سعيد بن أبي عروبة مهران، العدوي بالولاء، البصري، أبو النضر الإمام الحافظ، عالم أهل البصرة، من حفظة الحديث، ومن أوائل من صنف السنن النبوية. أخذ عن الحسن البصري ومحمد بن سيرين والنضر بن أنس وقتادة وغيرهم... وأخذ عنه شعبة والثوري وروح بن عبادة ويحيىٰ بن سعيد القطان ويزيد بن هارون. وثقه أغلب أهل الحديث، وعدوه من بحور العلم، لكن رُدَّ حديثه لما شاخ حيث تغير حفظه وقتها. ذكر بعض الأئمة ومنهم الإمام أحمد أنه كان وقتادة يقولان بالقدر ويكتمان ذلك وأنه يدلس أحياناً. لكن آخرين منهم رجحوا توبته عن ذلك، ومنهم الذهبي. وعده بعضهم من صغار (متأخري) التابعين. اختلف في وفاته والأرجح أن ذلك كان سنة ١٥٦هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٦ ص٤١٣ ـ ٤١٨. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص٩٨.

«أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء»، وعن التابعي الكبير عطاء (رضي اللَّه عنه)[١] أنه قال: «لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يَكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رَدَّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه»[٢]. وكل ذلك يُستقرأ من حديث رسول اللَّه ﷺ الذي يرويه عنه عبد اللَّه بن مسعود بقوله: «**قال لي رسول اللَّه ﷺ: يا عبد اللَّه بن مسعود قلت: لبيك يا رسول اللَّه، قال: أتدري أي الناس أعلم؟ قلت: اللَّه ورسوله أعلم؟ قال: أعلم الناس أبصرهم بالحق إذا اختَلَف الناس، وإن كان مقصراً في العمل، وإن كان يزحف على إسته**»[٣].

أهمية الاطلاع على اختلاف العلماء:

هذا ويمكن اختصار أهمية الاطلاع على اختلاف العلماء بالبنود التالية:

١ ـ الوقوف على أدلة العلماء فيما ذهبوا إليه ليقف الباحث على معرفة قوة الدليل، إذ بمعرفة ذلك يتمكن من الحكم على هذا الرأي أو ذاك بالصحة أو الخطأ، لا سيما بعد استقصاء الأدلة[٤].

٢ ـ الوقوف على مآخذ العلماء في تلك الأدلة، فيعرف الباحث كيفية وصولهم إلى الحكم في هذه المسألة أو تلك، وعلى أي القواعد الفقهية أو الأصولية أنزلوها[٥]، وهذا يعطيه من الدِّربة العلمية ما يؤهله للتعاطي مع المسائل الخلافية أو المسائل المحدَثة.

٣ ـ تعويد طالب العلم على جعل الأئمة جميعاً في موضع الاعتبار، سواء في ذلك من خالف إمامَ مذهبه أو وافقه، وذلك لما تبنيه معرفةُ أدلةِ العلماء من نظرة إيجابية لديه عنهم (رضي اللَّه عنهم)، فيُكسبه ذلك ظاهرةً طيبةً لا بد من غرسها في طلبة العلم ألا وهي عدم النفور من الرأي الآخر وصاحِبِه. يقول الإمام الشاطبي

---

(١) هو عطاء بن أبي رباح أسلم بن صفوان. التابعي الكبير مفتي الحرم، شيخ الإسلام. سمع من عائشة وأم سلمة وأم هانئ وأبي هريرة وابن عباس وزيد بن أرقم وصفوان بن أمية وابن الزبير وعبد اللَّه بن عمرو وابن عمر وجابر ومعاوية وأبي سعيد الخدري وغيرهم من الصحابة. ولادته كانت سنة ٢٧ للهجرة، ووفاته مختلف فيها لكنها كما رجحه سفيان بن عيينة وابن جريج وأبو نُعيم والواقدي كانت سنة ١١٥هـ، واللَّه أعلم. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٥ ص٧٨ وما بعدها.

(٢) الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٦١. وابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٦. والذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٦ ص٤١٣.

(٣) أخرجه ابن عبد البر بسنده إلى النبي ﷺ في كتابه جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٣. وهو جزء حديث. وأخرجه الحاكم في المستدرك. ج٢ ص٥٢٢. وقال: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه. ولم يعقب الذهبي عليه.

(٤) المصري، الدكتور زكريا. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص٨٠.

(٥) نفس المصدر. ص٨٠.

(ت٧٩٠هـ) في ذلك: «إن تعويد الطالب أن لا يطلع إلا على مذهب واحد ربما يكسبه ذلك نفوراً وإنكاراً لكل مذهب غير مذهبه، ما دام لم يطلع على أدلته، فيورثه ذلك حزازة في الاعتقاد في فضل أئمة أجمع الناس على فضلهم وتَقَدُّمِهِم في الدين وخِبْرتهم بمقاصد الشرع وفَهْمِ أغراضه»[١].

٤ ـ تحصيل ملكة النقض والإبرام لدى الباحث، ففي طريقة إدمان مطالعة الأدلة والأدلة المضادة، والمآخذ والمآخذ المضادة، تنقدح في الذهن أساليب الاستدلال للآراء، وكيفية إبطال آراء الخصم وسرعة إدراك مواطن الضعف في دليله أو مأخذه[٢]. . . وهكذا. . .

٥ ـ السعة والمرونة التي تُفسَحُ أمام المفتي في الفتوى، خاصة وأن ديننا يُحارَبُ من عدة جبهات، جبهات الخارج ـ جبهات بغض الأعداء ـ وجبهات الداخل ـ جبهات جهل الأبناء ـ. ومن العجز أو الخَبَلِ الالتزامُ برأيٍ واحدٍ أو مذهبٍ واحدٍ في مواضع تتطلب التنقل بين آراء الأئمة المعتبرَة للانتفاع بشتى الفُهوم للخروج منها بما يناسب كل مستجدة، خاصة وأننا في عصرٍ صار فيه العالَم كالقرية الواحدة بعد أن اختصرت التكنولوجية الحديثة المسافات والأزمان وصارت أغلب الأمور تحت المجهر ـ وخاصة قضايا الإسلام والمسلمين ـ. فلا يعقل مثلاً ونحن ندعو إلى الإسلام على أنه دين المساواة والعدالة أن نميز بين الرجل القاتل للمرأة والقاتل للرجل، فلا نقتص من الأول بقتله ونقتص من الثاني بالقتل، فنظهر فعلياً على عكس ما نقول، بل لا بد والحالة هذه أن نكون منسجمين مع أنفسنا فنقيم قصاص القتل على الاثنين أخذاً برأي الحنفية القائلين بعدم التمييز بين قصاص قاتل الرجل أو قاتل المرأة، وقس على ذلك موضوع قاتل الذمي أو قاتل العبد، حيث يسوون في القصاص بينهما وبين قاتل المسلم أو قاتل الحر، بخلاف غيرهم من المذاهب الذين يفرقون بين هذا أو ذاك. كما لا يمكن مثلاً أن نفتي الناس بحرمة الاستفادة من جهاز التلفاز وتسخيره للدعوة الإسلامية بحجة أن ما فيه من تصاوير متحركة لا تجوز لما ورد عن النبي ﷺ من حرمة التصاوير كما يقولون، بل إن المنطق التشريعي يحتم علينا الأخذ بالرأي القائل بإباحة ذلك، لا بل إنه يدعونا في هذا العصر وكل عصر لاحق للقول بوجوبه إن كان فيه خير للإسلام وغَلَبت مصلحته على مفسدته أو سقطت المفسدة منه كلياً وسُخِّر لخدمة الإسلام واهتدى بمساره، علماً بأن أصل الإباحة لهذا الرأي مبني على تفسير أصحابه للصورة في الحديث بأنها لا بد أن تُحمل على ما كان يسمى تصاويرَ في عهده ﷺ وهي

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٢ ص٣٩١ بتصرف.

(٢) المصري، الدكتور زكريا. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. ص٨٢.

المُجسَّمات والتماثيل المنحوتة، وبأن اسم الصورة الذي يطلق على التصاوير الفوتوغرافية الثابتة أو التلفزيونية المتحركة المعروفة اليوم ليس أكثر من اصطلاح، لأن هذه العملية ليست إلا حبساً للظل أو عكساً للصورة، فلو أن العرب التي عاصرت بداية هذا الاختراع في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي اصطلحت على تسمية الاختراع هذا والمسمى بالصور الفوتوغرافية أو الصور التلفزيونية المتحركة (عكساً ثابتاً) أو (عكساً متحركاً)، هل كانت لتصير هذه المسألة وهذا الاختراع حلالاً بمجرد مخالفة تسميتها لِلَفْظِ الحديث؟!. وهل أنها صارت حراماً عند من يحرمونها لأن من أَطلق عليها التسمية يوم أن تواضع الناس على تسميتها، أطلق عليها اسماً يوافق اللفظة الواردة في الحديث؟

٦ ـ تمييز الخبيث من الطيب من الأقوال، فكم من المدَّعين للعلم أو المندسين في صفوف المتعلمين أو أصحاب البدع والأهواء المدَلِّسين على الناس أمرَ دينِهِم قد مروا ويمرون في حياة الأمة ولا تُكْتَشفُ فتاويهم وضلالاتها أو أخطاؤها إلا بالاطلاع على أقوالهم وأدلتهم ومقارنتها بأقوال علماء الأمة وأدلتهم.

٧ ـ أن يَعرِفَ طالبُ العلم أن اختلاف علماء الأمة لم يكن عشوائياً، وأن اجتهاداتهم تلك لم تكن من غير رصيد، بل أنها انبثقت عن أدلة معتبرة في الدين، والخطأ إن وقع فإنه خطأ في التطبيق ليس أكثر، لكن سبب الاختلاف يعود إلى اختلافهم في تعلق مناط الحكم سواء في المصادر التشريعية من قياس أو مصلحة أو عرف أو استحسان وغيره، أو في القواعد الأصولية من ناسخ ومنسوخ أو مطلق ومقيد، أو في القواعد الفقهية وهكذا. . .

كما يعرف أن اختلافهم لم يكن مقصوداً لذاته بل هو نتيجة لمحاولة كل منهم إصابة الحق فيما اجتهد فيه.

وبالجملة، فإن الاطلاع على اختلاف العلماء وأدلتهم التي بُنيت عليها اجتهاداتهم يُكسب المُطَّلِعَ موقفاً منصفاً منهم رحمهم اللَّه تعالى، ومن اختلافاتهم، حيث يبين له أن اختلافهم في الاجتهاد قائم على اختلاف في المناهج الاستنباطية، وأن تلك المناهج قد تأثرت بمشاربهم العلمية المختلفة وأنماط تفكيرهم وما سوى ذلك، وهي كلها مؤثرات لَمْ يُنْكِرْ عليها الشارع حقها في الوجود، بل تعاطى معها بشكل إيجابي، وهذه مثلاً اختلافات أبي بكر وعمر (رضي اللَّه عنهما) في الاجتهاد بين يدي رسول اللَّه ﷺ خير دليل على ذلك. هذا وإن الاطلاع على الخلافيات فيه من الفائدة ما يجعل غير المطلع عليها محروماً من فقه كثير، وبالتالي غير مؤهل للنظر في الدعاوى والآراء المختلف فيها. واللَّه تعالى أعلم.

الإعذار في المختلف فيه والتعاون في المتفق عليه

قراءة في آفاق الإعذار في المختلف فيه والتعاون في المتفق عليه :

إن الناس أضرابٌ متفاوتون، ولا ضَيْرَ في ذلك، بل إنه أمر طبيعي أن يكونوا كذلك، وكيف لا وقد جعلهم اللَّه تعالى مختلفين أذواقاً ومشاعر ومشارب وبيئةً وطبائع . . . إلخ . .

إنما هذا لا يعني أن تكون كل الأضراب مقبولة في كل المواضع، وإلا لما وُجِدَ التكليفُ، وهل التكليف سوى تصرفات مطلوبٌ أداؤها وأخرى مطلوبٌ تركُها؟ وإن كان في الناس من لا تميل نفسه إلى أداء بعض مطلوبات الأولى، أو كان فيهم من يهوى فعل بعض منهيات الثانية، كلٌّ بحسب طباعه وأهوائه، فالناس كما قلنا أضراب متفاوتة .

ومما يؤخذ على بعض الذين يتعاطون مع الخلافيات هو اهتمامهم بالمسائل الخلافية ـ فهماً وتعليماً ونشراً بين الناس ـ ولو كان ذلك على حساب المسائل الوفاقية ـ أي المتفق عليها ـ، وبما يصل إلى مرحلة الولع بها أحياناً، وبشكل يجعلُ الناظرَ إلى أفعالهم من العامة أو من غير المسلمين يظن أن أهل هذا الدين ما كانوا ليتفقوا على شيء، أو أن في دينهم من أسباب ومكامن الاختلاف أكثر بكثير منه من أسباب ومكامن الاتفاق، وذلك بشكل يشوه رؤية هؤلاء الناس للإسلام، ويُخرجها عن روحيتها الأساسية ـ بنظرهم ـ والتي يجب أن تكون في الدين الخاتم، من وحدة لكلمة أتْباعه، وسَيْرِهم على خطى نهج واحد واضح المعالم والغايات، وليس هذا تجنِّياً على فاعلي ذلك، بل إن استقراء الواقع يشهد لذلك .

لكن هذا لا يعني عدم مشروعية الخوض في الخلافيات أو الاطلاع عليها، فكم من خلافية كانت بالأمس مرجوحة، وهي اليوم بدهية يلجأ إليها العلماء لمصلحة أو لضرورة أو حاجة . وكم في الاطلاع على الخلافيات من فائدة أيضاً وذلك في توسيع آفاق ذهنية العلماء وطلبة العلم، وتعليمها المرونة في التعاطي مع الشريعة الغراء أو الدقة في الاستنباط منها، أو تعطيها الدُّرْبَة العلمية للرد من خلالها على الذين كان ديدنهم وما يزال هدم الدين وزلزلة أركانه . ولا مشكلة في ذلك إن قام به أهل

الاختصاص أو من له دِربة في العلم أو هو مؤهَّل له عِلماً وفقهاً وورعاً وتقوى، وأن يكون ذلك في سبيل تحقيق الفائدة العلمية المرجوة منه، فإن في ذلك خدمة للعلم وأهله. ومطلوب أيضاً مع الخلافيات أن يُعرف الصحيح منها ما أمكن. لكن أن يكون الخوض فيها مشاعاً لكل فرد مهما كان شأنه في العلم، وخاصة المتطفلين عليه كما يفعل بعض المتفيهقين اليوم، فهذا هو غير المقبول، والذي لنا معه مشكلة بالطبع.

وخلاصة القول إن ما هو غير مقبول أيضاً هو أن تصبح الخلافيات همنا الأكبر بدلاً من الوفاقيات، أو أن تُضَخَّم فتصبح شُغلَ المسلمين الشاغل، حتى تأكل أوقات العلماء وجهودهم وطاقاتهم بدلاً من أن تتوجه الطاقات مجتمعة نحو بناء ما تداعى في الجسد البنيوي الثقافي والحضاري لهذه الأمة. ومن غير المقبول أيضاً أن تُنْصَبَ المجانيقُ الجدليةُ وتنشبَ الصراعات الفكرية بين المسلمين بسبب هذه الخلافيات، على حساب المسائل الوفاقية والتي هي في حد ذاتها من حيث مضمونها وأهميتها أولى من مضمون المسائل الخلافية.

وأخيراً فإن من غير المقبول هنا أيضاً أن يؤدي الخوض المفرط في الخلافيات والتركيز عليها إلى ضياع المعالم البنيوية لهذا الدين أمام من لا يعرفونها، وإلى فقدان التمايز الحضاري والمنهجي لهذا الدين في أذهانهم، فيضل من يضل منهم بذلك، ويزداد الذين في قلوبهم مرض ضعفاً في النفوس وجنوحاً نحو الهوى. كيف وقد علمنا رسول اللَّه ﷺ ـ مثلاً ـ أن ندعو المولى سبحانه أن يجعل القرآن العظيم نور أبصارنا وربيع قلوبنا، وهل القرآن في أغلبه إلا مسائل واضحة محكمة غير متشابهة، أو ظاهرة غير خفية؟!

وينبغي أن يُعلم أن المشكلة في بعض المسائل الخلافية ليست فيما ذهب إليه المختلفون، بل هي مع من ينكر كل ما ذهب إليه المختلفون في أي مسألة، بناء على عدم قناعته في كل ما يفعلون وفي كل ما ينطلقون منه من أدلة.

إن المشكلة الحقيقية ـ مثلاً ـ ليست في الاختلاف هل الشورى ملزمة أم لا، بل إن المشكلة الحقيقية هي مع من لا يرى مِنْ وُلاةِ الأمور رأياً للأمة، ولا يَعتبرُ ضرورةَ مشاورتها في أمرها، بل هو الآمر الناهي الذي لا يريد أن يسمع رأياً غير رأيه ولو على سبيل النصيحة.

إن المشكلة الحقيقية ليست في الاختلاف بين تكفير الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل اللَّه أو تفسيقه فقط، لكن المشكلة الكبرى هي مع أولئك الحكام الذين ارتضوا أن يَحكموا بغير ما أنزل اللَّه غير آبهين لهذا الاختلاف الذي يرون فيه سذاجة تلهي الناس عن تصرفاتهم ومفاسدهم. كما أن مشكلتنا هي مع علماء البغاة من السلاطين الذين

يفتون لهم بحل ما يفعلون من بغي أو يدافعون عنهم إما صراحة أو مواربة.

إن المشكلة الحقيقية في موضوع آيات وأحاديث الصفات ليست مع من يؤولها أو من يأخذ بظاهرها ويفوض حقيقتها، بل إن المشكلة الكبرى هي مع من ينكر الذات والصفات معاً.

إن المشكلة الحقيقية في مسألة الاستواء على العرش ليست مع من يُفَضِّلون عدم الخوض في تفسير الاستواء أو مع من يفسرونه بأنه استواء دون كيف، بل إن المشكلة هي مع من ينكرون العرش ورب العرش معاً.

إن المشكلة ليست مع من يرفع يديه عند الركوع أو لا يرفعهما، بل إن المشكلة هي مع من لم ينحن يوماً للَّه راكعاً ولم يخفض جبهته للَّه ساجداً.

إن المشكلة ليست في الاختلاف هل الإيمان يزيد وينقص أم أنه لا يزيد ولا ينقص، بل المشكلة هي مع من يريد هدم الدين من أساسه ولا إيمان عنده ليزيد أو لا يزيد، وينقص أو لا ينقص.

إن المشكلة الحقيقية ليست في أي من المذاهب المعتبرة تأخذ في إثبات هلال رمضان أو شوّال، بل إن المشكلة الحقيقية هي فيمن يمر عليه رمضان مثلما مر عليه شعبان وكما يمر عليه شوّال، لا يعرف صياماً ولا قياماً، بل يفطر جهاراً نهاراً دون خشية من المنقَلَبِ العسير.

إن المشكلة الحقيقية ليست في الاختلاف بين جواز الخروج على الحكام الطغاة اليوم أو عدم الخروج عليهم، بل المشكلة معهم هي في خروجهم هم أنفسهم عن خط الخلافة والمنهج الرسالي الذي أراده المولى سبحانه وأراده رسوله الكريم.

إن المشكلة حقاً هي وَهَنُ العقيدة وتعطيل الشريعة، وانهيار الأخلاق، وإضاعة الصلوات، ومنع الزكوات، واتباع الشهوات، وشيوع الفاحشة، وانتشار الرشوة، وخراب الذمم، وسوء الإدارة، وضياع التنظيم، وفقدان الأولويات، وترك الفرائض الأصلية، وارتكاب المحرمات القطعية، وموالاة أعداء اللَّه ورسوله والمؤمنين.

مشكلة المسلمين الكبرى ليست مع أغلب الخلافيات التي هي من باب الجائز، بل هي تتمثل في إلغاء العقل عندهم، وتجميد الفكر، وتخدير الإرادة، وقتل الحرية، وإماتة الحقوق ونسيان الواجبات، ونشوء الأنانيات، وإهمال سنن اللَّه في الكون والحياة، وإعلاء إرادة الحكام على إرادة الشعوب، والقوة على الحق، والمنفعة على الشريعة[١].

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٤٨ بتصرف.

هذه كلها هي قضايا الحياة الكبرى في الأمة الإسلامية، وأغلبها غائب أو مغيب بفعل قسري أو تسلطي لا فَرْقَ. فكيف يهنأ بالٌ لِعيشٍ عند مسلم وهذه حال أمته، بل كيف يمكن لعامل للإسلام أن يتلهى باختلاف في وجهات النظر أو الاجتهاد في المسائل الفرعية، ويضرب بكل هذه القضايا عُرض الحائط، أو يسقطها من ذهنه، فهل نكون أيها العاملون للإسلام على قدر المسؤولية، أم أنه لم يئن الأوان لوقف الخلاف الصبياني وفطم طفولة التعامل مع الواقع المر الأليم، ولنتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه.

أما من يفعل ذلك باعتبار أنه لا بد من الخوض في الخلافيات الجائزة أو الفرعية لأنها أهم عنده!! ولماذا؟! لأنه يجب أن تُحسم قضيتها قبل كل هذه القضايا الكبرى، لأنه يتصور أن الرأي الآخر يشكل عائقاً أمام مسيرة الإسلام، أو لأنه عند إقامة دولة الإسلام لا بد عنده من أن نكون جميعاً قد تخلصنا من كل هذه الخلافيات الفرعية، وأن نكون مجتمعين عندها على رأي واحد في كل مسألة كيلا تعمل هذه الخلافيات عملها في هدم الجسم الإسلامي من الداخل؟! أترى هل نسي هؤلاء أن الاختلاف أمر فطري؟! وهل يقدرون أن يعملوا ما لم يعمله النبي ﷺ؟! علماً بأن من هذه الخلافيات الفرعية ما وقع في عهده ﷺ ولم ينكره، بل كل ما أنكره على الصحابة أن يؤدي بهم ذلك إلى التفرق؟! وألم يعلموا أن المشكلة ليست في الاختلافات الجائزة بحد ذاتها، بل إن المشكلة التي يجب أن يخاف منها كل غيور هي في كيفية توجيه هذه الخلافيات؟! فليكن عملهم على محاربة التوجيه المنحرف والمضل لها، لا على محاربتها أصلاً، فليس بمقدور أحد أن ينتزع قناعات الآخر ـ الجائزة ـ قسراً، علماً بأن النبي ﷺ لم يفعل ذلك أيضاً.

ثم إن في تصور هذا الحسم بهذه الطريقة خبلاً وتجاوزاً وهمياً للواقع، إنه إسقاط لمفهوم الأولويات في الدين الذي علمناه رسول اللّٰه ﷺ طوال ثلاثة وعشرين عاماً بالموازاة التامة مع تعليمه إيانا للدين نفسه. وإن في هذا الإسقاط تضييعاً لأمانة العقل والفهم لسنن الحياة والدين والكون والتي عليها ينبني مفهوم الأولويات، واللّٰه سبحانه قد اختصنا نحن معشر البشر بنعمة العقل وجعلها مناط التكليف. بل وردت مفردات العقل ومشتقاته اللفظية في موضع الحث على استعمال العقل والإنكار على معطلي استعماله أكثر من ثمان وأربعين مرة في كتاب اللّٰه عز وجل. فكيف نضيع هذه الأمانة وكيف نتركها وهي مسؤولية وسنُسألُ عنها يوم القيامة، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

من أجل ذلك كله، ومن أجل نهضة واعدة تقوم بالدين والدنيا كان لا بد من

التركيز على مواطن الاتفاق قبل كل شيء، والتعاون في المتفق عليه. ليس فقط لأن المسائل الوفاقية أهم بأشواط وأشواط من الخلافية الظنية، وليس فقط لأنها لها حظو الأولوية في الدين، بل أيضاً وأيضاً لأن من مسائلها وأعبائها المترتبة عليها لما تنوء به طاقات المسلمين مجتمعين في عصر تكالبت فيه علينا الأمم.

إن المساحة التي نتفق عليها كبيرة جداً وليست بالشيء الهين ولا القليل، إنها تحتاج منا إلى جهود لا تتوقف، وعمل لا يكل، وإرادة لا تعرف الوهن، تحتاج منا إلى عقول ذكية، وعزائم قوية، ونفوس أبية، وطاقات بناءة[١].

فلا يصح والحالة هذه التفرقُ عن القيام بهذه الأعباء، لأن التعاون فيها لم يعد ملك أيدينا، بل هو حق مكتسب للدين والأمة، وضرورة لا بد من التعاون من أجل تحقيقها، تعاونٌ يُحَتمه الواقع ويظهرُ فرضيَّةَ وجوبِهِ شرعاً، حتى كان التخلي عنه حراماً على المسلمين.

وأما عن مساحته فحدث ولا حرج، فإنها واسعة جداً، والانغماس فيها لا بد سيستغرق جهودنا وجهود الأجيال العاقبة منا، واللَّه تعالى أعلم وله الأمر من قبل ومن بعد.

إذ ألسنا متفقين على أن اللَّه تعالى واحد وأنه متصف بصفات الكمال ومنزّه عن كل نقص، وألسنا متفقين على أن محمداً ﷺ هو رسوله الأمين المبعوث رحمة للعالمين، وألسنا متفقين على أن القرآن حق، ومع ذلك هناك من ينكر كل ذلك. فهؤلاء نحتاج معهم إلى جهود مضنية لرد دعاواهم وحفظ دين الإسلام والدعوة إليه.

ألسنا متفقين على أن الإلحاد أعظم خطر يهدد البشرية في أعز مقدساتها؟

فلنتعاون على تحصين الشباب المسلم من وباء الإلحاد ومقدماته من الشكوك والشبهات التي تزعزع العقيدة وتلوث الفكر، وعلى إضاءة مشاعل الإيمان بأعظم حقائق الوجود، وهي وجود اللَّه عز وجل، مستفيدين من بحوث العلم الحديث وغيره. . .

ألسنا متفقين على الإيمان بالدار الآخرة وعدالة الجزاء فيها وقيام سوق الجنة والنار؟

فلنتعاون إذن على زرع بذور الإيمان بالآخرة بين الناس وتقويته لينشئ عندهم الوازع الذاتي الذي يحفز على الخير ويردع عن الشر، ويقوي الإرادة في مواطن الضعف ويَمنحُ الأملَ عند هجوم اليأس.

ألسنا متفقين على أركان الإسلام الخمس والإيمان الست؟

---

(١) نفس المصدر ص١٤٩.

فلنتعاون على تجليتها للناس وتعليمهم إياها بالشكل الصحيح، مستخدمين ما توصل إليه العلم الحديث من تقنيات خدمة نقل المعلومة، وذلك دون الخوض بالجدليات التي دارت في تفاصيل بعضها.

ألسنا متفقين على مكارم الأخلاق التي بعث الرسول ﷺ ليتمها، من أخلاق ربانية كالتوكل على اللَّه والشكر لنعمائه، والصبر على بلائه، والرضا بقضائه، والرجاء في رحمته، والخشية من عذابه، والإخلاص والشوق إليه، والمحبة له، والأنس بذكره. . . إلخ.

أو من أخلاقٍ إنسانيةٍ في ذاتها، مشروعةٍ في حُكْمِها، كالصدق والأمانة والوفاء والشجاعة والسخاء والحياء والتواضع والانتظام. . . إلخ.

فلنتعاون إذن على نشر هذه الفضائل، وترسيخ هذه القيم حتى يَشُبَّ عليها الصغير ويهرمَ عليها الكبير، ولنطارد الرذائل التي بعكسها المدمرة للفرد والمحطمة لكيان المجتمع.

ألسنا متفقين على أن الغرب لم يتحرر حتى اليوم من الروح الصليبية والشهوة الاستعمارية وحب الهيمنة؟

فلنتعاون إذن على التصدي للحروب الصليبية الجديدة ومحاولات الاستعمار الجديد بوجهه الثقافي والحضاري الذي يجتاح أمتنا، ولنتصدَّ لمحاولاتهم للهيمنة السياسية والاقتصادية والعسكرية على مقدرات أمتنا بدل أن نتركها لقمة سائغة على موائد اللئام.

ألسنا متفقين على أن التنصير يغزو عالمنا الإسلامي من أطرافه إلى أطرافه، وبما يملك من إمكانيات متطورة وطاقات جبارة تختصر المسافات والأزمان، مستغلاً حال التخلف والفقر الذي يعم كثيراً من أصقاع المسلمين في أفريقيا وجنوب شرق آسيا وغيرها، فنُصِّرَ من نُصِّرَ بذلك، وها هي الفليبين البلد المسلم قد تحول فيها المسلمون إلى أقلية لا تتعدى الـ (٢٠٪) في بلد تعداده ٤٠ مليون نسمة، وها هم المنصرون في طريقهم إلى أندونيسيا أكبر دولة إسلامية في العالم لينصروها، وقد جاوز عدد الذين تنصروا فيها الـ (١٠٪) من سكانها خلال ربع قرن فقط؟!!

ألسنا متفقين أن الصهيونية وغيرها من الديانات الهدامة والفرق الباطنية تعمل عملها ليل نهار للكيد لهذا الدين وهدم أركانه، ولإذلال أتباعه إذا تمكنوا منهم؟

فلنتعاون على رد كيدهم إلى نحورهم والدفاع عن أمة الإسلام كيلا يضللوا أبناءها بأباطيلهم.

ألسنا متفقين أن مئات الملايين من المسلمين يجهلون أولويات دينهم المتفق على فرضيتها، ولا يكادون يعرفون من الإسلام إلا اسمه؟

فلماذا لا نتجاوز خلافياتنا ونتعاون في سبيل إحياء روح الإسلام من جديد في هؤلاء الملايين الذين هم بأمس الحاجة لجهود الدعاة الباذلين في سبيل اللّٰه مهجهم وحياتهم؟

ألسنا متفقين أن ثلاثة أرباع المعمورة لا يعرف أكثرها عن الإسلام شيئاً يذكر، وإذا عرف بعضهم عنه شيئاً عن طريق القراءة أو السماع فغالباً ما تكون معرفته مبتورة أو مشوهة، فلا تحفزه على استكمال معرفته به، وبالتالي لا تحفزه للدخول في هذا الدين؟

فلنتعاون على إيصال صوت الإسلام الصحيح إلى هؤلاء، ولنوصل هذا الصوت إلى كل قوم بلغتهم التي يفهمونها، فإذا كان النصارى وغيرهم قد وصلوا في دعوتهم إلى عقر دارنا وطبعوا الإنجيل ـ مثلاً ـ بكل لغات الأرض، فما الذي يمنعنا أن نقوم نحن بذلك لقرآننا؟

إن أمراً كهذا يحتاج إلى تعاون كل الجهود، وبذل أعظمها في سبيل القيام بأعبائه.

وأخيراً وليس آخراً، ألسنا متفقين أن العلمانية الهدامة للدين تبذل جهوداً مستميتة لإيقاف تطبيق الشريعة الإسلامية ـ التي فيها خيرا الدنيا والآخرة ـ، وتعوق الدعوة إليها بكل ما أوتيت من قوة؟

فلنتعاون جميعاً ولنقف صفاً واحداً في وجه هؤلاء المضلِّلين الذين يقفون حجر عثرة في طريق تحقيق المجتمع المثالي، المجتمع الإسلامي المنشود الذي يعم خيرُهُ الناسَ جميعاً[١].

فهل يمكن القبول بعدُ أن يأتي أحدهم تاركاً وراءه كل هذه الأمور العظام وغيرها ليتلهى بسفاسف من الخلافيات؟! أو أن لا يقبل الإعذار لأخيه المسلم إن اختلف معه في مسألة ظنية، لمجرد أنه قد اقتنع برأي من الآراء فلا يقبل معه وجود رأي آخر!!

من أجل ذلك كله كان طبيعياً أن تنطلق صرخة الدعاة المخلصين الذين وعوا واقعهم بشكل منطقي، فكانت القاعدة الذهبية التي أطلقها في مطلع القرن العشرين كبار العلماء المصلحين بعيد انهيار الدولة الإسلامية الأخيرة المتبقية وتفرق الأمة أيدي سبأ وضياعها دون ولي أو شفوق غير اللّٰه سبحانه الذي لو لم يمن عليهم برحمته لكان

---

(١) نفس المصدر. ص١٤٩ ـ ١٥٥ بتصرف.

حالها أسوأ مما مر أو يمر عليها، وهذه القاعدة هي «أن نتعاون فيما اتفقنا عليه ويَعْذُرَ بعضُنا بعضاً فيما اختَلفنا فيه»[١].

الأدلة على هذه القاعدة:

لا بد من القول ابتداء أن هذه القاعدة ليست ببدع من الأمر. إنما الجديد فيها فقط هو إعلانها والمناداة بها بهذه الصيغة أو اللفظ، وإلا فإنها متجذرة في فهم الأمة ودينها منذ فجر الإسلام. وليس أدل على وجودها وبالتالي مشروعيتها من أنها كانت نهجاً يمارَسُ من قبل الصحابة، وتوكيداً لها سار كبار علماء الأمة ومجتهدوها ـ ممن تلوهم ـ في ركبها دون خروج عنها قيد أنملة.

أما أفعال الصحابة التي تدل على مشروعيتها فهذه بعضها:

ـ منها ما روي أن عمر وابن مسعود (رضي اللَّه عنهما) رغم اتفاقهما في أغلب المسائل إلا أنهما اختلفا في ما يقارب المئة مسألة[٢]، ومع ذلك لم ينقص ذلك من حب أحدهما للآخر أو تقديره له، بل قد استعمل عمرُ ابنَ مسعود في الكوفة.

ومع اختلافهما المذكور فإنه يُقبل على ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) رجلٌ فيقرأ عنده بضع آيات، فيسأله ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) عمن أقرأه إياها فيجيب أنه عمر (رضي اللَّه عنه)، فيجهش ابنُ مسعود (رضي اللَّه عنه) بالبكاء حتى تبلَّ الحصى من دموعه ويقول: «اقرأ كما أقرأك عمر، فإنه كان للإسلام حصناً حصيناً، يدخل الناس فيه ولا يَخرجون، فلما أصيب عمر انثلم الحصن»[٣].

ويُقبل ابنُ مسعود (رضي اللَّه عنه) يوماً وعمر (رضي اللَّه عنه) جالس فلما رآه قال: «كنيف مليء عِلماً آثرت به أهل القادسية»[٤].

ـ ومنها ما كان بين عمر وعمار (رضي اللَّه عنهما) إذ أجنبا ذات مرة في الطريق

---

(١) الذي وضع هذه القاعدة بهذه الصيغة هو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا، وقد أطلق عليها اسم: قاعدة المنار الذهبية. انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. كتاب فتاوى معاصرة. المنصورة ـ مصر ـ والكويت. دار الوفاء للطباعة والنشر ـ ودار القلم. ط٢. ١٤١٤هـ/١٩٩٣م. ج٢ ص١٣٠. وقد عقَّب بعض الباحثين على هذه القاعدة موجهين ومسددين لها عبر صياغة أخرى مفادها «أن نتعاون فيما اتفقنا عليه، ونتناصح فيما اختلفنا فيه إن كان لا بد من ذلك (لأن النصيحة أصل) ونتعاذر ـ أو يعذر بعضنا بعضاً ـ فيما سوى ذلك من المختلف فيه».

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام. ج٦ ص٢٣٤. وابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص٢١٨.

(٣) انظر: ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. ج٦ ص٢٣٤.

(٤) انظر: ابن سعد. الطبقات الكبرى. ج٣ ص١١٥. وأخرج الحاكم عن زيد بن وهب بنحوه قال: كنت جالساً عند عمر إذ جاءه رجل نحيف، فجعل ينظر إليه ويتهلل وجهه، ثم قال: كيف مُلئ علماً، كيف مُلئ علماً، يعني عبد اللَّه بن مسعود. وصححه على شرط الشيخين ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. المستدرك ج٣ ص٣١٨.

فتمرغا في التراب، فلما عادا إلى رسول اللَّه ﷺ علمهما كيفية التيمم، وهي ضربة واحدة للوجه والكفين، ثم إن عمر نسي هذا، فكان عمار يفتي بعد ذلك على حسب السُّنَّةِ في التيمم، وهذا في خلافة عمر، وكان عمر لا يرى ذلك، فذكره عمار بالحادثة فلم يستذكر، فقال عمار: «يا أمير المؤمنين إن شئت ألا أفتي بهذه القضية فعلت»، فقال عمر: «كلا ولكن نُوَلِّك ما توليت»، ولم يعنفه ولم ينكر عليه[١]، وإنما وكله إلى ما عنده من العلم، وكان تواصلهما فيما سوى ذلك على أحسن ما يرام.

ـ ومنها أن عماراً (رضي اللَّه عنه) لما جاء يستصرخ الناس ويستنفرهم إلى قتال طلحة والزبير (رضي اللَّه عنهما) أيام الجمل، صعد هو والحسن بن علي (رضي اللَّه عنهما) على منبر الكوفة، فسمع عمار (رضي اللَّه عنه) رجلاً ينال من عائشة (رضي اللَّه عنها) فقال له: «اسكت مقبوحاً منبوذاً، أتؤذي محبوبة رسول اللَّه ﷺ، واللَّه إنها لزوجة رسول اللَّه ﷺ في الدنيا وفي الآخرة، ولكن اللَّه ابتلاكم ليعلم إياه تطيعون أو إياها»[٢].

ـ ومنها أن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) كان يذهب إلى أن الجد يُسقط جميع الإخوة والأخوات في المواريث كالأب، وكان زيد بن ثابت (رضي اللَّه عنه) يذهب إلى توريث الإخوة مع الجد ولا يحجبهم به، فقال ابن عباس يوماً: «ألا يتقي اللَّه زيد يجعل ابن الابن ابناً ولا يجعل أبا الأب أباً!! وقال: لوددت أني وهؤلاء الذين يخالفونني في الفريضة نجتمع فنضع أيدينا على الركن ثم نبتهل فنجعل لعنة اللَّه على الكاذبين»[٣].

ومع أن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) قد بلغت به ثقته بصحة اجتهاده في هذه المسألة وخطأ زيد (رضي اللَّه عنه) هذا الحد، فإنه لما رأى زيداً (رضي اللَّه عنه) يوماً راكباً دابته أخذ بركابها يقود به، فقال زيد (رضي اللَّه عنه): «تنح يا ابن عم رسول اللَّه» فيقول ابن عباس (رضي اللَّه عنهما): «هكذا أمِرنا أن نفعل بعلمائنا وكبرائنا» فقال زيد (رضي اللَّه عنه): «أرني يدك»، فأخرج ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) يده فقبَّلها زيدٌ (رضي اللَّه عنه) وقال: «هكذا أمِرنا أن نفعل بأهل بيت نبينا»[٤].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الحيض (٣)، باب التيمم (٢٨)، حديث رقم (١١٢). وأبو داود في السنن. كتاب الطهارة (١)، باب التيمم (١٢١)، حديث رقم (٣٢٢). والنسائي في السنن. كتاب الطهارة (١)، باب التيمم (١٩٦)، حديث رقم (٣١١).

(٢) ابن كثير، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. البداية والنهاية. بيروت. دار المعارف. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م. ج٨ ص٩٣.

(٣) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج١ ص٣٧٥. والعثماني التهانوي، العلامة ظفر أحمد. أحكام القرآن. كراتشي ـ باكستان. إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. ط١. ١٤١٣هـ. ج٢ ص١٤٣.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك. ج٣ ص٤٢٨، وقال فيه: صحيح الإسناد على شرط مسلم. والطبراني في المعجم الكبير. ج٥ ص١٠٧ حديث رقم (٤٧٤٦). وقال المحدث الزبيدي: إسناده صحيح. انظر: الزبيدي، العلامة السيد محمد مرتضى. إتحاف المتقين. ج١ ص٥٠٥.

وحين توفي زيد (رضي اللَّه عنه) قال ابن عباس (رضي اللَّه عنهما): «هكذا يذهب العلم»[١] وفي رواية الطبراني: «هكذا ذهاب العلم، وأيم اللَّه لقد ذهب اليوم عِلمٌ كثير»[٢].

ـ ومنها ما قاله ضرار بن ضمرة الكناني لما دخل على معاوية (رضي اللَّه عنه)، إذ قال له معاوية: صف لي علياً، فقال أو لا تعفيني يا أمير المؤمنين، قال: لا أعفيك، قال: أما إذا لا بد، فإنه واللَّه بعيدُ المدى شديدُ القوى، يقول فَصْلاً ويحكم عَدْلاً، يتفجر العلم من جوانبه وتَنطق الحكمةُ من نواصيه، يَستوحش من الدنيا وزهرتها ويَستأنس بالليل وظلمته، كان واللَّه غزير العبرة طويل الفكرة، يُقَلب كفيه ويخاطب نفسه، يعجبه من اللباس ما قصر ومن الطعام ما جشب (أي غلظ وخشن). كان واللَّه كأَحَدِنا، يُدنينا إذا أتيناه ويُجيبنا إذا سألناه، وكان مع تقربه إلينا وقربه منا لا نكلمه هيبة له، فإن تبسم ففي مثل اللؤلؤ المنظوم، يُعظم أهلَ الدين ويحب المساكين، لا يطمع قوي في باطله ولا ييأس الضعيف من عدله، فأشهد باللَّه لقد رأيته في بعض مواقفه ـ وقد أرخى الليلُ سدولَه وغارت نجومه ـ يميل في محرابه قابضاً على لحيته يتململ تململ السليم (الملسوع) ويبكي بكاء الحزين فكأني أسمعه الآن وهو يقول: يا ربنا يا ربنا يتضرع إليه، يقول للدنيا: ألي تعرضت؟ ألي تشوفت؟ هيهات هيهات، غُري غيري، قد بَتَتُّك ثلاثاً، فعمرك قصير ومجلسك حقير وخطرك يسير، آه من قلة الزاد وبعد السفر ووحشة الطريق... فوكفت دموع معاوية على لحيته ما يملكها، وجعل ينشفها بكمه، وقد اختنق القوم بالبكاء، فقال معاوية: «كذا كان أبو الحسن رحمه اللَّه»[٣].

ـ ومنها ما وقع عندما دخل عمران بن طلحة على علي (رضي اللَّه عنه) بعد الفراغ من وقعة الجمل، إذ رحب عليّ به وأدناه منه قائلاً له: «إني لأرجو أن يجعلني اللَّه وأباك من الذين قال اللَّه عز وجل فيهم: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧]» ثم أخذ يسأله عن أهل بيت طلحة (رضي اللَّه عنه) فرداً فرداً وعن غلمانه وعن أمهات أولاده، يا ابن أخي كيف فلانة؟ كيف فلان؟ فيستغرب بعضُ

---

(١) انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج١ ص١٨.

(٢) والرواية كاملة: عن سعيد بن المسيب قال: شهدت جنازة زيد بن ثابت (رضي اللَّه عنه) فلما دُفِن في قبره قال ابن عباس: يا هؤلاء مَنْ سَرّهُ أن يَعْلَمَ كيف ذهاب العلم فهكذا ذهاب العلم، وأيم اللَّه لقد ذهب اليوم علم كثير. الطبراني. المعجم الكبير. ج٥ ص١٠٩. حديث رقم (٤٧٥١).

(٣) ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق علي محمد البجاوي. مصر. مكتبة نهضة مصر. لا ت. ج٣ ص١١٠٧ ـ ١١٠٨. وأبو نعيم الأصبهاني، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد اللَّه الأصبهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت. دار الكتاب العربي. ط٢. ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م. ج١ ص٨٤ ـ ٨٥.

الحاضرين ممن لم يحظوا بشرف الصحبة ولم يدركوا ماذا يعني أن يكون الإنسان من أصحاب رسول اللَّه ﷺ، فيقول رجلان جالسان على ناحية البساط: اللَّهُ أعدل من ذلك، تقتلهم بالأمس وتكونون إخواناً في الجنة؟ فيغضب علي (رضي اللَّه عنه) ويقول للقائلين: «قوما أبْعَدَ أرضِ اللَّه وأسحقها، فمن هو إذاً إن لم أكن أنا وطلحة فمن إذاً؟!»[١] وما سوى ذلك كثير بينهم (رضي اللَّه عنهم) أجمعين. فقد كانوا كما قال فيهم رسول اللَّه ﷺ: «**خير القرون قرني الذين أنا فيهم** . . .»[٢] وصدق رسول اللَّه ﷺ.

وضمن هذا الإطار كانت سيرة علماء القرون الأولى قرون الخيرية من السلف الصالح، ومن ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر التالي:

ـ سأل ربيعة (ت١٣٦هـ) يوماً سعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) وقد كانا على طرفي نقيض في مناهج اجتهادهما، فالأول من ركائز مدرسة الرأي والثاني من ركائز مدرسة الحديث في التابعين ـ فقال له: كم في أصبع المرأة؟ قال: عشرة من الإبل، قال: ففي أصبعين؟ قال: عشرون، قال: ففي ثلاث؟ قال: ثلاثون. قال: ففي أربع؟ قال: عشرون. قال ربيعة: حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقصت ديتها، فقال سعيد: أعراقي أنت؟ قال: بل عالم متثبت أو جاهل متعلم. قال سعيد: هي السنة يا ابن أخي[٣]. وينتهي الأمر عند هذا الحد دون أن يحتد طرف ويتهم الآخر بالجهل[٤].

ـ قول مالك (ت١٧٩هـ) في أبي حنيفة (ت١٥٠هـ): «اجتمعت مع أبي حنيفة وجلسنا أوقاتاً وكلمته في مسائل كثيرة، فما رأيت رجلاً أفقه منه، ولا أغوص منه في معنى وحجة»[٥] فهو واضح في تقدير مالك لعلم أبي حنيفة ولآرائه، وبالتالي عدم تقاطعهما مع اختلافهما في مسائل كثيرة.

ـ قال الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ): «مالك وابن عيينة (ت١٩٨هـ) القرينان، ولولا مالك وابن عيينة لذهب علم الحجاز»[٦]، ومع ذلك فقد روي أن ابن عيينة ذكر مرة حديثاً فقيل له: إن مالكاً يخالفك في هذا الحديث، فقال للقائل: أتقرنني بمالك؟ ما أنا ومالك إلا كما قال جرير[٧]:

وابـن الـلـبـون إذا مـا لـز فـي قـرن   لـم يستطع صولة البزل القناعيس

---

(١) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الثالث.

(٢) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الرابع.

(٣) سبق تخريجه في الباب الثاني الفصل الرابع.

(٤) العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. ص٧٥.

(٥) انظر: الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله. ص١١٥.

(٦) ابن عبد البر. الانتقاء. ص٢٢.

(٧) هو جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي من تميم. أشعر أهل عصره. ولد ومات في اليمامة. ولادته سنة ٢٨هـ. عاش عمره كله يناضل شعراء زمنه ويساجلهم، وكان هجَّاءً =

ـ ويروى لسفيان قول النبي ﷺ: «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل في طلب العلم فلا يوجد عالم أعلم من عالم المدينة**»(١). فيقال لسفيان: من هو؟ فيقول: «إنه مالك بن أنس». ويقول: «كان لا يُبَلِّغُ من الحديث إلا صحيحاً ولا يَحْمِلُ الحديث إلا عن تقاة الناس، وما أرى المدينة إلا ستخرب بعد موت مالك»(٢).

ـ ومنها ما قاله الإمام الشافعي: «مالك بن أنس معلمي وعنه أخذت العلم، وإذا ذُكِر العلماء فمالك النجم، وما أحد آمن علي من مالك بن أنس»(٣).

ـ ومنها أن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) سئل عن رجل يريد أن يحفظ حديث رجل واحد بعينه فقيل له: «حديث من ترى له»؟ فقال: «يحفظ حديث مالك (ت١٧٩هـ)»(٤).

ـ ومنها أن رجلاً سأل يحيىٰ بن سعيد القطان (ت١٩٨هـ) عن أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) فأجابه: «ما يَتَزَيّنُ عند اللَّه بغير ما يعلمه اللَّه عز وجل، فإنا واللَّه إذا استحسنا من قوله الشيء أخذنا به»(٥).

ـ وعن عبد اللَّه بن المبارك (ت١٨١هـ) أنه كان يذكر في أبي حنيفة كل خير ويزكيه ويأخذ من قوله ويثني عليه. وطُعِنَ مرة بأبي حنيفة في مجلسه فقال للطاعن: «اسكت، واللَّه لو رأيت أبا حنيفة لرأيت عقلاً ونُبلاً»(٦).

ـ وقال الشافعي (ت٢٠٤هـ) في حقه: «الناس عيال أبي حنيفة في الفقه»(٧).

ـ ومنها أن ابن عيينة (ت١٩٨هـ) كان إذا جاءه شيء من التفسير والفتيا التفت إلى الشافعي وقال: سلوا هذا، وكثيراً ما كان يقول إذا رآه: هذا أفضل فتيان زمانه(٨).

ـ ومنها أن صالحاً(٩) ابن الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) قال لأبيه: «لقيني يحيىٰ بن

= مراً فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل. كان عفيفاً ومن أغزل الناس شعراً توفي سنة ١١٠هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٢ ص١١٩.

(١) أخرجه الترمذي في السنن. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء في عالم المدينة (١٨)، حديث رقم (٢٦٨٠). وقال: حديث حسن. وأخرجه أحمد في المسند. ج٢ ص٢٢٩. والحاكم في المستدرك. ج١ ص١٦٨.

(٢) ابن عبد البر، الانتقاء. ص١٩ ـ ٢١.

(٣) نفس المصدر. ص٢٣.

(٤) نفس المصدر. ص٣٠.

(٥) نفس المصدر. ص١٣١.

(٦) نفس المصدر. ص١٣٣.

(٧) نفس المصدر. ص١٣٦.

(٨) نفس المصدر. ص٧٠.

(٩) هو صالح ابن الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني البغدادي، أبو الفضل الإمام المحدث. =

معين[١] فقال لي: «أما يستحي أبوك مما يفعل؟»، فقلت: «وما يفعل؟»، قال: «رأيته مع الشافعي والشافعي راكب وهو راجل آخذ بزمام دابته»، فقال الإمام أحمد (ت٢٤١هـ): «إن لقيته ـ يعني ابن معين (ت٢٣٣هـ) ـ قل له: إذا أردت أن تتفقه فتعال فخذ بركابه من الجانب الآخر»»[٢].

ـ ومنها قول الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) للإمام ابن حنبل: «أنتم أعلم بالحديث والرجال مني»[٣].

فهذه أفعالهم تنطق بتواصلهم واعتراف كل منهم للآخر بفضله، وبالتالي الإعذار في المختلف فيه، واللَّه تعالى أعلم.

الثوابت التي تنطلق منها هذه المنهجية:

أ ـ إمكانية تعدد الصواب أو احتمال الإصابة في تحديده: فسواء أكان الحق متعدداً في المسائل الاجتهادية الخلافية بحيث يكون كل مجتهد مصيباً، أم كان الحق واحداً لكن لا يقين لأحد من المجتهدين ليجزم بصواب رأيه ـ وهو الأرجح ـ، فإن ذلك يمنع أياً من المجتهدين من رفض الآخر، بل ينبغي عليه والحالة هذه ـ أن يعذره فيما ذهب إليه ـ.

ب ـ أنه مطلوب شرعاً التناصح والتعاون بين المسلمين: قال تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ

= قاضٍ، ولد ببغداد، ونشأ بين يدي أبيه الإمام أحمد، وأخذ عنه وتفقه على يديه، كما أخذ عن علي بن المديني وإبراهيم بن أبي سويد وغيرهم. وممن أخذ عنه البغوي وأبو بكر بن أبي عاصم ومحمد بن مخلد. كان سخياً جداً ومعطاءً. ولي القضاء بأصبهان وأحبه الناس فيها وأكرموه إكراماً لوالده الإمام أحمد، وتوفي فيها سنة ٢٦٥هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٢ ص٥٢٩. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٨٨.

(١) هو يحيىٰ بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء البغدادي، أبو زكريا. الإمام الحافظ الجهبذ من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله. لقبه الذهبي بسيد الحفاظ، وقال ابن حجر العسقلاني: إمام الجرح والتعديل، وقال ابن حنبل: أعلمنا بالرجال. أصله من سرخس. ولد قرب الأنبار سنة ١٥٨هـ وكان أبوه على خراج الري فخلف له ثروة كبيرة أنفقها في طلب العلم. عاش ببغداد وتوفي بالمدينة حاجاً. سمع من ابن المبارك ومعتمر بن سليمان وسفيان بن عيينة ووكيع ويحيىٰ بن سعيد القطان وغيرهم وأخذ عنه ابن حنبل والبخاري ومسلم وأبو داود وأبو زرعة وأبو يعلى والدارمي وابن سعد... إلخ. مما قاله عن نفسه: «لو لم نكتب الحديث خمسين مرة ما عرفناه» وقال فيه ابن المديني شيخ البخاري: «انتهى علم الناس إلى يحيىٰ بن معين». من مصنفاته (التاريخ والعلل) و(معرفة الرجال) توفي ٢٣٣هـ. انظر: الذهبي. تذكرة الحفاظ. ج٢ ص١٦ ـ ١٧. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص١٧٣.

(٢) ابن عبد البر. الانتقاء. ص٧٥.

(٣) نفس المصدر. ص٧٥.

أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢] وقال: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. وقال رسوله الكريم ﷺ: «**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**»[١] كما بين النبي المصطفى ﷺ أن الدين النصيحة.

وفي هذا تقرير من الشارع بعدم إمكانية صب الناس في قوالب موحدة. فقد طلب الشارعُ تعاونهم دون غفلة منه بأن البشر أضراب متفاوتون، وأنهم إن اجتهدوا في المسائل الظنية قد يختلفون، فتكون النتيجة أنه ولو اختلفتم في بعض المسائل فإن ذلك لا ينفي تعاونكم في المسائل المتفق عليها، وليعذر بعضكم بعضاً فيما اختلفتم فيه ولتتناصحوا في هذا المختلَفِ فيه إن كان الدافع إلى النصيحة موجوداً.

المبادئ العامة التي تقوم عليها هذه المنهجية:

أ ـ **القبول بتعدد الآراء في الاجتهاد**: وذلك ليس مِنَّةً من أحد على مخالِفِه، بل إنه واجب لا بد من التزامه، لأن الداعي إليه هو النصُّ نفسه الذي يحتمل أكثر من معنى، أو المصدرُ التشريعي الذي لم يفد أكثر من الظن. ولو شاء المولى سبحانه لَجَعَلَ كل المصادر قطعية، والطريقَ إلى معرفتها مقصوراً في القطع فقط. لكنه لما تبيَّن بالاستقراء خلافُ ذلك، وأنه سبحانه قد جعل غلبة الظن أيضاً طريقاً لمعرفة الحكم الشرعي، كما جعلها طريقاً لاستجلاء الأحكام من النصوص، فلذلك كان لزاماً على من يتعاطى مع مسائل الاختلاف المبنية على الظن أن يقبلَ بمبدأِ تعدُّدِ الآراءِ فيها وإن كان هو شخصياً يميل إلى أحدها بحكم الدليل أو التقليد.

ب ـ **احترام الرأي الآخر**: والمسألة لا تقف عند القبول بمبدأ تعدد الآراء، بل تتعداه إلى ضرورة احترام الرأي الآخر إن كان قائماً على الدليل المعتبر، كما لا بد من احترام صاحبه الذي اجتهد لاستخراجه لأنه قد بذل المطلوب منه شرعاً، وهو استفراغ وسعه للوصول إلى الحكم الشرعي، أما التوفيق إلى إصابته أو عدمه فمن اللَّه وحده وليس على باذلٍ جهده ملام. ولأنه كما كان من حقي الاجتهاد إن امتلكتُ أدواته فلا بد أن أعطي غيري إن امتلك أدواته هذا الحق الذي لي، فما الذي يميزني عن غيري في ذلك؟!

هذا ولا يعني أبداً الاحترام للرأي الآخر أو لصاحبه عدم مناقشته أو حتى تفنيده والرد عليه، لكن المراد باحترام الرأي الآخر هو عدم الاستهزاء به أو الاستخفاف فيه. كما يقتضي احترامُ الرأي الآخر بطبيعة الحال اعتبارَه ابتداءً إن صدر عن أهله، بمعنى عدم رفضه جملةً وتفصيلاً قبل الاطلاع عليه ومقابلته بالرأي

(١) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل الأول.

المتبنى ومقارنته به، وما يدريك، فلعل الحق يظهر على لسان أخيك ويخفى عليك؟!

ج ـ **عدم القطع في موضع الظن**: لئن كان العقل يدل على أن القطع لا يتأتى إلا من اليقين فكيف يسوغ لبعضهم أن يَعْدُوا ذلك القطع إلى ما كان ثابتاً بالدليل الظني؟ إن الظني واليقيني لا يمكن أن يستويا إطلاقاً، وبالتالي لا يمكن للظني أن يفيد القطع شأنه شأن اليقيني، وبالتالي لا يحق لمن وصل إلى قناعة ما عن طريق الظن أن ينظر إلى مخالفيه وكأنه قد وصل إلى اليقين في اجتهاده، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]. وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل التالي، ولكن بعد تفنيد الشبهة التي قد تعرض للبعض بمقابل هذه المنهجية ـ وما أكثر أصحاب الشبهات حتى مع المسائل المسلَّمة أحياناً، وما أخطأ من قال يوماً: «إن من شدة الظهور الخفاء» ـ.

شبهةٌ حول هذه القاعدة ورَدٌّ عليها:

قد يقول بعض المتحمسين: كيف نتعاون مع المخطئ وهو قد يكون مبتدعاً؟ فإن هؤلاء الأصلُ معهم هو عدم التعاون لِمَا يُلحقونه بالدين من ضرر.

وتستشري هذه الظاهرة عند بعض العاملين للإسلام من المعاصرين خاصة، حتى أنهم يؤصِّلون لعملهم هذا ببعض الاستشهادات، منها على سبيل المثال الهزيمة التي كادت تلحق بالمسلمين في إحدى المعارك وقد كان فيهم من الصحابة (رضي اللّه عنهم) من فيهم، حين بدا أنهم قد غفلوا أو انشغلوا عن سنة السواك. فكيف يمكن التعاون مع من هو تارك لسنن أو مبتدع في مسائل عدة؟ وعلام التعاون معه إن لم يكن ذلك عاملاً من عوامل النصر الرباني، بل إنه عامل من عوامل إبعاده؟

بل إن بعضهم يتجه نحو الموقف الأشد والأعنف ألا وهو الهجر ومن ثم المنابذة. فكيف السبيل مع هؤلاء وقد تقرر ما تقرر، وكيف الجمع بين هذا وذاك.

قبل التعليق والرد على هذه الشبهات التي قد تبدو عند البعض أنها في محلها، لا بد من التنبه إلى أن كلام هؤلاء لا يصح حمله إلا على المبتدعة وهو محصور بهم دون المجتهدين المخطئين، لأنهم بخطئهم لا يخرجون عن دائرة وجوب التعاون معهم، على أن بعض المسائل قد يُحكم عليها بأنها بدعة وهي ليست كذلك، وإنما هي بدعة بنظر المخالف ليس إلا.

وبعد يُقال إن البدع مراتب وأنواع، وإن فيها ما يصل بصاحبه إلى درجة الكفر البواح ومنها دون ذلك. ومنها ما هو متفق على بدعيته ومنها ما هو مختلف فيه، وما يدخل في نطاق الاجتهاد يُعذر فيه المخطئ المتأول من جهة كونه وقع في البدعة

باجتهاد خاطئ لا بتعمد مقصود، وإن كان لا يعذر بالنتيجة التي وصل إليها وهي الابتداع.

وإن من المبتدعين من هو تابع ومن هو متبوعٌ داعيةٌ لبدعته. وإن منهم السهل القريب ومنهم الحاد العنيف.

فلا ينبغي أن يُعامَلَ الجميع معاملة واحدة، وقد يكون الاقتراب منهم والتعامل معهم بالحسنى سبيلاً إلى إقناعهم بخطئهم وتقريبهم من الصراط المستقيم.

ألم يُخَرِّج الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ) ـ مثلاً ـ في صحيحه لبعض أهل البدع ـ فيما دون بدعته ـ ومنهم من كان داعية لبدعته، وذلك لأنه رآهم من أهل الصدق والضبط، حتى أنه أخرج لعمران بن حطان أحد دعاة الخوارج وشعرائهم على ما روي عنه مِنْ شِعْرٍ مَدَحَ فيه ابن ملجم قاتل علي (رضي اللّٰه عنه).

على أن من القواعد المقررة شرعاً أنه إذا تزاحم ضرران في موضع ما فلا بد من الأخذ بأخفهما، ولهذا يجوز التعاون مع مبتدع ضد مبتدع أغلظ منه ابتداعاً أو ضد كافر معاد للملة كلها.

بل يجوز التعاون أو التحالف مع كافر ضد من هو أكفر منه، أو التعاون مع كافر حسن الرأي للمسلمين ضد كافر ظاهر العداوة والكيد للمسلمين[١]. ألم يحالف النبي ﷺ قبيلة خزاعة ضد قريش[٢].

أما مسألة السواك وأمثالها مما يستشهد به البعض، حتى باتت عقدة عندهم تدفعهم إلى التقوقع ضمن دائرتهم الخاصة وتمنعهم من التواصل مع الآخرين لأن عندهم من الأخطاء ما عندهم. فإنها ليست أصلاً في الباب ـ وإن كانت بذاتها درساً من الباري عز وجل للمسلمين كيلا يتركوا سنة أو أمراً من مطلوبات الشريعة ـ وذلك لأسباب عديدة:

ـ أولاً لأن من متطلباتها المثاليةَ في المسلمين أجمعين، ومع أن مثالية الإسلام قابلة للتطبيق، إلا أنه من غير الممكن أن يكون المسلمون كلهم مثاليين، وليس ذلك

---

(١) وليس ذلك محل إجماع بل هو رأي لبعض الفقهاء ومنهم الشافعية إذ يعيدون ذلك إلى السياسة الشرعية للإمام وشرط أن يكون الكافر حسن الرأي والأمانة في المسلمين وكانت الحاجة داعية إلى الاستعانة به وأُمِنت خيانتُه، وشرط ألا يصيروا أقوى من المسلمين إن انحازوا إلى بقية الكفار، كأن يتجاوزوا ضعف عدد المسلمين مثلاً. فعند تحقق هذه الشروط تجوز الاستعانة وإلا فلا. انظر: الشربيني، الشيخ محمد الشربيني الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للإمام النووي. مصر. مطبعة البابي الحلبي. ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م. ج٤ ص٢٢١.

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٧١ ـ ١٧٢.

لشيء في تعاليم الإسلام، بل لكون مؤهلات الناس ونفوسهم متفاوتة في مقدار تطبيقها للإسلام، وليس أدل على ذلك من عصر الصحابة والتجربة النبوية معه، إذ أنهم لم يكونوا كلهم على درجة المثالية المطلقة، كما كانوا متفاوتين في مقدار تقوى كل منهم، كما كان فيهم من وقع في الأخطاء والكبائر ـ وإن قَلَّت نسبتهم ـ، ومع ذلك قال فيهم ﷺ إنهم خير العصور. لذلك فإنها إن طبقت بحذافيرها أدت إلى الانحصار ضمن نخبة معينة أو شريحة محددة من المسلمين، وهذا خلل بنيوي في العمل الإسلامي لأن الإسلام أراد إشراك كل المسلمين في صياغة مشروعه الحضاري وبالتالي في الذود عن حياضه.

ـ ثانياً لأن التجربة التاريخية تنبئ بعكس ذلك، فلا يستطيع أحد أن يجزم بأن الجيوش التي تحققت على أيديها الانتصارات للأمة الإسلامية بعد الكبوات التي مرت فيها كجيش الخلافة الراشدة الذي انتصر في القادسية واليرموك[١]، أو الجيش الأيوبي الذي حرر بيت المقدس، أو الجيش المملوكي الذي أذل المغول في عين جالوت، أو الجيش العثماني الذي فتح القسطنطينية، أو الجيش المرابطي والأندلسي الذي فتك بالإسبان في معركة الزلاقة وغيرها، لا يستطيع أحد أن يجزم أن كل أفراد هذه الجيوش كانوا من الصلحاء القائمين بكل أوامر الشارع وسننه والمنتهين عن كل نواهيه ومكروهاته. طبعاً كان ذلك هو الغالب لكنه لم يكن هو العام في كل فرد.

ـ ثالثاً لأن النصوص نفسها تشهد لغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، ذكر المفسرون في معناها أن الذين يجاهدون في سبيل اللَّه أعداءَ الدين فإن اللَّه عز وجل سيجزيهم نتاج ذلك الهدى لسبله سبحانه، سبل الخير والعمل الصالح وسبل الجنة، وبالتالي ليس بالضرورة أن يكون كل الذين يجاهدون في سبيل اللَّه قمة في الهدى والتقى والعبادة والصلاح[٢] بل إن ذلك قد يكون نتيجة للجهاد نفسه.

---

(١) ومن ذلك ما روي أن أبا محجن قد جيء به يوم القادسية ـ وقد شرب خمراً ـ إلى سعد بن أبي وقاص فأمر به إلى القيد فأنشد قائلاً:

كفى حزناً أن تطرد الخيل بالقنا وأترك مشدوداً عليّ وثاقيا

فقال لابنة حفصة امرأة سعد: أطلقيني ولك واللَّه علي إن سلمني اللَّه أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قُتلت استرحتم مني، قال: فحلته حتى التقى الناس، فوثب أبو محجن على فرس لسعد يقال له البلقاء، ثم أخذ رمحاً ثم خرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون: هذا مَلَكٌ لما يرونه يصنع، وجعل سعد يقول: الصبر صبر البلقاء والظفر ظفر أبي محجن، فلما هُزِم العدو رجع أبو محجن فوضع رجليه في القيد، فأخبرت حفصة سعداً بما كان من أمره، فقال سعد: لا واللَّه لا أضرب اليوم رجلاً أبلى للمسلمين ما أبلاهم، فخلى سبيله. انظر: ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٣ ص١٧ ـ ١٨.

(٢) الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. ج٢ ص٤٦٨.

وبعد، فليس المقصود بتفنيد هذه الشبهات تقريرُ البدع أو الإقرارُ لأصحابها بما يفعلون، لكن كل ما في الأمر هو أن يتم استحضار فقه الأولويات في التعاطي مع حالات كهذه ـ وَفِقْه الأولويات من فقه التدين ـ.

فأيهما أولى، التعاون على المتفق عليه وإن كان هناك اختلاف في بعض المسائل، أم لا تعاونَ حتى يتم الاتفاق على كل المسائل؟ وأين ذلك من القاعدة التشريعية القائلة أن ما لا يدرك كله لا يترك جله.

أيهما أولى، التعاون أم عدمه حتى ولو أدى ذلك إلى تقهقر الأمة وانتقالها من موقع ضعف إلى آخر[(١)].

---

(١) إنه بعقلية توحيد الأمة وجمع صفها بدلاً من تفريقها وتشتيت جمهورها من خلال الخلافيات، ينبغي أن ننظر إلى الأمور ونتعاطى معها، وبناء على فهم دقيق للواقع، وانظر إلى مثال وشاهد تاريخي رائع على ذلك، وهو ما كان من أمير إشبيلية كبرى إمارات ملوك الطوائف في الأندلس يوم أن هدد ألفونسو ملك قشتالة كامل الأراضي الإسلامية في الأندلس بالغزو، وهدد بإزالة الإسلام منها إلى الأبد، فما كان من أمير إشبيلية المعتمد بن عباد إلا أن دعا ملك المغرب يوسف بن تاشفين إلى دخول الأندلس بجيشه لينقذ الإسلام فيها، ويقضي على جيش الإسبان، فخوفه بعض مستشاريه من ابن تاشفين وخطورة انقضاضه عليه، فما كان من المعتمد إلا أن قال في مجلسه مقولته المشهورة: «تاللَّه إنني لأوثر أن أرعى الجمال لسلطان مراكش على أن أغدو تابعاً لملك النصارى، وأن أؤدي الجزية. إن رعي الجمال في أرض العرب خير لي من أن أرعى الخنزير في أرض قشتالة». انظر: أبو خليل، الدكتور شوقي. معركة الزلاقة (بقيادة يوسف بن تاشفين). بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ودار الفكر. صورة عن الطبعة الثانية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٩٣م. ص٣٦.

ولا ننظر إليها بعقلية أولئك الذين يعيشون خارج العصر وخارج التاريخ، الذين لا يعون ما ينطقون ولا كيف يفكرون أو إلى أين يتجهون إذا ما خالفوا غيرهم، فمن هؤلاء يوجد من يخالف غيره ويؤلف في هذا العصر ضد دوران الأرض حول الشمس... أو ضد كروية الأرض... ويوجد من يفتي بأن كشف المرأة لوجهها نوع من الزنى، لا بل هو مثل كشف فرجها... وهناك من يتحدث عن وجوب غطاء الوجه مع جواز كشف عين واحدة فقط للضرورة!! ـ فهل هذه هي سنة النبي ﷺ... لا بل يوجد في عصرنا من يعيش مع أعداء الإسلام في مناقشاته، كأنه في القرن الهجري الرابع أو الخامس وأن الخلافة الإسلامية قائمة وأن الجزية مصونة، وأن بيضة الإسلام محفوظة، وأن دعوة الإسلام مهابة الجانب، ولا يدري هذا أنه يحيا في القرن ـ ليس الخامس بل ـ الخامس عشر... ويوجد من يشغل نفسه بتفسير حديث النبي ﷺ: «الحج عرفه». أي أن الحج عرف اللَّه وأن الهاء ضمير عائد إلى اللَّه تعالى!!... ومنهم من يفتي بحرمة التعلم للمرأة في الوقت الذي يطالبها فيه أن تكون مربية الأجيال،... وترى مصنفات في (التعقبات الأنصارية على التعسفات الألبانية) و(الصواعق الإلٰهية في الرد على الوهابية) و(الرد المنقض على من أفتى بكروية الأرض) و(جهالات الدكتور البوطي) و(الألباني شذوذه وأخطاؤه) و(القول السديد في أن دخول المجلس النيابي منافي للتوحيد) و(إرغام المبتدع الغبي بجواز التوسل بالنبي) و(الرد =

لذا لا بد من عدم التسرع في إطلاق الفتيا في هذه المسائل الدقيقة، ولا بد من قراءتها على ضوء فقه الأولويات الذي يحدد مشروعية من نتعاون معه مِنْ غيره، ومتى يكون ذلك ومتى لا يكون، ومتى تتحقق منه المصلحة الشرعية ومتى لا، وهكذا... على أن هذا لا ينفي أبداً التعاون مع المخطئ في الاجتهاد غير المبتدِع، فالخطأ في الاجتهاد شيء مختلف تماماً عن الابتداع بطبيعة الحال.

= الصاعق على من أفتى بجواز الأكل بالشوك والملاعق)... إلخ. ألا يمهد هذا كله وأمثاله لضياع الأمة وتشتتها.

إن قاعدة الإعذار في المختلف فيه ـ أو كما قال بعضهم السكوت عن المختلف فيه، أو كما أضاف البعض الآخر التناصح عندما تدعو الحاجة في المختلف فيه ـ والتعاون في المتفق عليه، ليست من نوافل القول ولا من ترف الفكر أو الفذلكة الحركية، بل هي حاجة وضرورة للأمة الإسلامية، وبدونها الخراب والهلاك للأمة. فهذه سنة من سنن الحياة.

اجتناب القطع
في الخلافيات الظنية

دوافع القطع في الخلافيات المبنية على الظن:

عادة ما تحمِلُ حركاتُ الحياةِ في طياتها ملابساتٍ وإشكالياتٍ خاطئةً لا بُدَّ منها، ومن ذلك الإشكالياتُ التي تقع في حركة التعاطي مع الخلافيات، وتتمثل في صنفين يحملان على الرأي الآخر، ويتشددان في الرأي الذي يتبنونه بناء على اجتهادهم أو اجتهاد مُقلَّدِيهم.

ـ أما أحدهما فيدفعه إلى ذلك استغرابُه لأن تكون هناك آراءٌ متعددة في دين اللَّه عز وجل. وهذا كلامُ حديثي عهدٍ بعلوم الشريعة، وعلاجُهم ـ كما ذُكِر سابقاً ـ التعلمُ، ليَعْرِفوا أن الاختلاف المشروع هو اختلافٌ في معرفة الحكم الشرعي، لا اختلافاً في الدين نفسه، ومشروعيتُه ـ التي تم بيانها قبلاً ـ تدفع إمكانية القطع المطلق للصحة في الآراء الظنية المتبناة.

ـ وأما الآخر فيندرج ضمن ما يمكن الاصطلاح على تسميته «أصحاب الرأي الواحد أو وجهة النظر الواحدة» ويتمثلون في أولئك الذين إذا تَبَنوا رأياً معيناً في مسألة خلافية أو مالوا إليه، لم يستطيعوا أن يروا معه مخالفاً، فيَحْمِلُون عليه غير مفَرِّقين بين أن تكون مخالفته في مسألة قطعية أو ظنية، المهم أن ما يرونه هم هو الصحة بعينها عندهم، والرأي أو الآراء الأخرى هي الخطأ بعينه، بل يذهبون في حَملهم على المخالِف إلى حد التضليل أو التفسيق أو اتهامه بالبدعة، وقد يصلون أحياناً إلى تكفيره!!

الخطأ المنهجي في هذا القطع:

إن فيما يعمل هؤلاء خطأ منهجياً، ذلك أن معيارَ الحكم على خطأ الرأي الآخر والقطع بصحة الرأي المتبنى ـ بحسب ما مر قبلاً ـ يخضع لضوابط منهجية محددة لا يصح الخروج عنها، ومدارُها ما ينبني عليه الاجتهاد من يقين أو ظن، فالمسائل الشرعية منها اليقيني ومنها الظني. أما اليقيني منها فهو الذي لا تصح مخالفته إطلاقاً، بخلاف الظني الذي يصح فيه الاختلاف إن دعا إليه الداعي، اللَّهم إلا إن حفته القرائن

بشكل يحسم الاختلاف، بل إن الظني بمعنى آخر هو موضع الاختلاف المشروع الذي لا يصح معه القطع، لأنه لم يصل إلى مرحلة اليقين، كما أنه قد يدخل فيه الاحتمال ـ مهما كان ضئيلاً ـ بأن يكون الرأي الظني المتبنى غير صحيح.

إن الظن هو أحد مراتب المصادر العلمية التي قسمها أهل المنطق وعلم الأصول إلى أربعة أقسام رياضية لا مجال معها لغيرها بحيث لا تخرج عنها، وهي التالية: العلم والظن والشك والوهم.

ـ أما العلم: فيطلق على كل حُكْمٍ يتحصّلُ سواء أكان جازما ـ أي يقينياً ـ أم غير جازم. لكنه في الاصطلاح عند كثير من العلماء يمثل فقط العلم اليقيني الجازم الذي لا احتمال معه للرأي الآخر.

ـ الظن: هو حكم حصول الأرجحية، والمراد به غلبة الظن، أي ما يترجح وقوعه على عدم وقوعه، على أنه لا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح.

ـ الشك: وهو ما لا يكون فيه الحكم لواحد من الطرفين، وذلك لتساوي الوقوع واللاوقوع في نظر العقل، فلو حُكِمَ بواحد منهما لكان ترجيحاً بلا مُرَجِّحٍ، ولو حُكم بهما سوياً لكان حُكماً بالنقيضين، بمعنى آخر الشك هو التردد بالتساويّ بين الوقوع واللاوقوع.

ـ الوهم: وهو ما ترجح فيه عدم الوقوع(١).

وهذا يوضح خطأ من يحصرون الصواب والحق في اجتهاداتهم ويقطعون كذلك بخطأ المخالف في حين أن آراء كليهما تقوم على الظن أو بالأحرى غلبة ظن كل منهما بما ذهب إليه.

منهج تعاطي الأئمة الأثبات في الخلافيات الظنية:

بناء على ما تقدم من تعريفات، وعلى وجه التحديد تعريفي العلم والظن، كان الأصل الذي حكم حركة تعاطي العلماء المنصفين الأثبات مع مخالفيهم، وهو الذي يجب أن يحكُم حركتنا وحركةَ كلِّ المتعاطين مع الخلافيات القائمة على الظن، وهو القائل: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»(٢).

وذلك لأن أحدهم لو لم ير صواباً فيما يذهب إليه لما كان له أن يتَّبِعَه، ولطالما لم يَرْقَ رأيُهُ إلى درجة اليقين فإنه لا يحق له أن يقطع يقيناً بصوابية رأيه، لأنه لا يقين مع الظن. ولا أن ينفي يقيناً إمكانيةَ الصواب عن الرأي الآخر لوجود الاحتمال المجرد

---

(١) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص٢١. والجرجاني. التعريفات. ص١٢٨، وص١٤٤ وص١٥٥.
(٢) انظر: السقاف. الفوائد المكية. ص٥٨.

لصوابيته، وإن كان قد رجح عنده عَكْسُهُ. على أن هذا لا ينفي أبداً أن يعمل بما يراه حقاً وإن كان رأيه ظنياً، لأن الباعث على أدائه للعمل هو تصوره أن الحق فيما أوصله إليه اجتهاده.

وتعبر عن ذلك ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ مواقف الأئمة القائمة على عدم قولهم بأن اجتهاداتهم هي حكم اللَّه أو حكم رسوله، بل هي اجتهاد منهم (رضي اللَّه عنهم)، فمن شاء قبلها ـ كما ذكروا ـ ومن لم يشأ لم يقبلها، كما أنهم لم يُلزموا بها الأمة، وفي هذا خير دليل منهم على عدم قطعهم بصحة آرائهم يقيناً طالما أن المسألة ظنية، وإلا للزمهم أن يُلزموا بها الأمة ويقطعوا بأنها الحكم الصحيح عند اللَّه تعالى، لكنهم لم يفعلوا، فدل ذلك على صوابية ما استُنْتِجَ من ذلك.

ومن هذه المواقف نذكر التالية: منها ما قاله الإمام أبو حنيفة (ت١٥٠هـ): هذا رأيي فمن جاءني بخير منه قبلناه. ولو أن الإمامين أبو يوسف (ت١٨٣هـ) ومحمد (ت١٨٩هـ) اعتقدا أن كل ما كان عليه الإمام أبو حنيفة هو الصحيح لما جاز لهما ولمن بعدهما أن يخالفوه في العديد من المسائل.

وهذا هو الإمام مالك (ت١٨٩هـ) لما استشاره هارون الرشيد[١] في أن يحمل الناس على ما في الموطأ، منعه من ذلك وقال: لقد تفرق أصحاب رسول اللَّه ﷺ في البلاد، وصار عند كل قوم علمٌ غيرَ ما عند الآخرين[٢]. ويقول في موضع آخر: «ما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا صاحب هذه الروضة»[٣]. وهذا الإمام

(١) هو هارون بن محمد المهدي بن المنصور العباسي أبو جعفر المعروف بهارون الرشيد. خامس ملوك الدولة العباسية في العراق وأشهرهم. ولد سنة ١٤٩هـ بالري لما كان أبوه أميراً عليها وعلى خراسان. ونشأ في دار الخلافة في بغداد، وولاه أبوه غزو الروم في القسطنطينية، فصالحته الملكة إيريني وافتدت منه مملكتها بسبعين ألف دينار تبعث بها إلى خزانة الخليفة كل عام. بويع بالخلافة عام (١٧٠هـ) وازدهرت الدولة في أيامه. كان عالماً بالأدب وأخبار العرب والحديث والفقه، وله مناظرات ومحاضرات مع علماء عصره. كان شجاعاً كثير الغزو. حازماً كريماً متواضعاً. يحج عاماً ويغزو عاماً. وذلك على عكس ما يصوره بعض محترفي تزوير التاريخ الإسلامي من أن حياته كانت على نسق أيام ألف ليلة وليلة!! هو صاحب وقعة البرامكة، وهم من أصل فارسي، وكانوا قد استولوا على شؤون الدولة، فقلق من تحكمهم، فأوقع بهم في ليلة واحدة. وكانت له وقائع كثيرة مع ملوك الروم. قال ابن دحية: «في أيامه كملت الخلافة بكرمه وعدله وتواضعه وزيارته العلماء في ديارهم». توفي في سناباذ من قرى طوس، وفيها قبره. وكانت وفاته سنة ١٩٣هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٩ ص٢٨٦ وما بعدها. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص٦٢.

(٢) أبو نعيم. حلية الأولياء. ج٦ ص٣٣٢.

(٣) أبو شامة. مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول. ص٣٤.

الشافعي (ت٢٠٤هـ) يوصي أصحابه بترك قوله إذا جاء الحديث بخلافه[١]. وهذا الإمام أحمد (ت٢٤١هـ) يأتيه رجل وقد صنف كتاباً في الاختلاف فيقول له: لا تسمه «كتاب الاختلاف»، ولكن سمه «كتاب السعة»[٢]، ويقول في موضع آخر: «لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الشافعي وخذ من حيث أخذوا»[٣]. وغير ذلك كثير من أفعال وأقوال أركان أهل العلم وأثباتهم، وكل ذلك يؤكد عدم قطعهم اليقيني في المسائل الخلافية الظنية.

الدليل على عدم جواز القطع في الخلافيات الظنية:

أما دليل ذلك فيمكن استخلاصه من فعل النبي ﷺ وفعل الصحابة (رضي اللَّه عنهم) الدال على وجود تشريع بذلك.

أما فعل النبي ﷺ فمنه حادثة العسكرةِ في بدر، وذلك عندما أمر النبي ﷺ بالنزول عند أدنى ماء بدر، فقال له الحباب بن منذر (رضي اللَّه عنه): يا رسول اللَّه أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزله اللَّه ليس لنا أن نتقدم، ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال ﷺ: «**بل هو الحرب والرأي والمكيدة**»، فقال (رضي اللَّه عنه): فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماءً، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فنهض الرسول ﷺ وتحول إلى المكان والرأي اللذين أشار بهما الحباب (رضي اللَّه عنه)[٤]. فإنه يدل على أنه ﷺ لما اجتهد وقابله صحابي باجتهاد آخر، نزل ﷺ عند رأي الصحابي ولم يقطع بقوله هو ﷺ على أنه يقين طالما ابتني على الظن.

أما من أفعال الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وحوادثها أكثر لأن إمكانية الاختلاف بينهم طبيعية التحقق، أما في حق النبي ﷺ، فالأصل كان الاتباع، ولئن سجلت السيرة هذه الرواية المذكورة، فإنها لم تسجل إلى جانبها ضمن هذا الإطار إلا القليل من المسائل الاجتهادية التي اجتهد فيها النبي ﷺ بخلاف الأَوْلى، ذلك أنه ﷺ هو خير من

---

(١) ابن أبي حاتم الرازي. آداب الشافعي ومناقبه. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. مصر. مكتب نشر الثقافة الإسلامية. ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م. ص٩٣.

(٢) انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٣٠ ص٧٩.

(٣) انظر: الدهلوي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. ص٣٤ وص٤٨.

(٤) ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني نحو هذا الحديث في كتاب (الإصابة في تمييز الصحابة) فرواه عن ابن إسحاق عن يزيد بن رومان عن عروة بن الزبير وغير واحد في قصة بدر. وهذا السند صحيح، والحافظ ابن حجر ثقة فيما ينقل ويروي. راجع ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت. دار العلوم الحديثة. لا ت. ج١ ص٣٠٢.

وعى وفهم الشريعة ومقاصدها وأبعادها، فاجتهاده كان لا بد أن يأتي صائباً، أما تلك النوادر التي سُجِّلَتْ بعكس ذلك فكأن حكمة المولى سبحانه وتعالى قد شاءت من خلال حدوثها تأكيد الصفة البشرية للذات النبوية الشريفة ليس أكثر.

وبالعودة إلى ما يُؤْثَرُ من ممارسات الصحابة التي فيها أدلة على الأصل المأثور عن الفقهاء، فهذه بعضها:

ـ روي عن الشعبي (ت١٠٣هـ) أن سيدنا أبا بكر (رضي اللَّه عنه) قد قال في الكلالة لما سئل عنها فأفتى فيها بعد تمحيص: إني قد رأيت في الكلالة رأياً، فإن كان صواباً فمن اللَّه وحده لا شريك له، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان واللَّه منه بريء... إلخ[١].

ـ ومنها لما سئل عمر (رضي اللَّه عنه) في الميراث عن زوج وأم وأخوة لأم وأخوة لأب وأم، فأعطى الزوج النصف وأعطى الأم السدس وأعطى الثلث الباقي للأخوة لأم، ولم يكن شيءً للإخوة لأب وأم، فلما كان من قابل[٢]، أتى فيها فأعطى الزوج النصف والأم السدس وشرك بين كل الإخوة (الأم، ولأب وأم) في الثلث الباقي. وقال: إن لم يزدهم الأب قرباً لم يزدهم بعداً، فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين شهدتك عام الأول قضيت فيها بكذا وكذا، فقال عمر (رضي اللَّه عنه): تلك على ما قضينا وهذه على ما قضيناه[٣].

ـ ومنها قول ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) لما استفتوه في المرأة التي مات زوجها ولم يفرض لها صداقاً، فاختلفوا إليه شهراً وهو لا يجيب خوفاً من الخطأ، فلما أصروا عليه لمعرفة الحكم أفتى ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) بأن لها صداق مثلها من النساء، ولما قضى بذلك قال: إن يكن صواباً فمن اللَّه وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان واللَّه ورسوله بريئان. فقال رجل من جُلَسائه ـ وهو الصحابي معقل بن سنان الأشجعي (رضي اللَّه عنه) ـ: قضيت والذي يُحلف به بقضاء رسول اللَّه ﷺ في بُرُوع بنت واشق الأشجعية، ففرح ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) فرحة ما فرح قبلها مثلها لموافقة قوله قول رسول اللَّه ﷺ[٤].

وغير ذلك كثير مما فيه الدلالة الواضحة على عدم قطع أحدهم برأيه طالما دخله

---

(١) الطبري. جامع البيان في تفسير القرآن. ج٤ ص١٩٢.

(٢) أي العام التالي.

(٣) رواه ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٧٣ ـ ٧٤. وانظر أيضاً: الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج١ ص١٩٩.

(٤) أخرجه أبو داود في السنن. كتاب النكاح (٦)، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات (٣٠ ـ ٣١)، حديث رقم (٢١١٦). والنسائي في السنن. كتاب النكاح (٢٦)، باب إباحة التزويج بغير صداق (٦٨)، حديث رقم (٣٣٥٢). وأحمد في مسنده. ج١ ص٤٤٧.

الظن. علماً بأن هذا لم ينف أبداً عمل أحدهم بما آل إليه اجتهاده، لأن الظن وإن لم يُفِدِ العلم القطعي، إلا أنه يلزم العمل.

شبهةٌ وَرَدٌّ:

يَلجأ بعضُ الذين يقطعون بصحة ما عندهم ـ سواء أكان قطعياً أم ظنياً ـ إلى نظرية المخطِّئة في الاختلاف ـ أي الآراء المختلفة في أي مسألة، منها واحد هو الصحيح والآراء الباقية على خطأ ـ، وبناء عليه يُخطِّئون الآخرين ولا يكون الصواب قطعاً إلا فيما ذهبوا هم إليه وصح عندهم، لأن ما عندهم قد ثبت لديهم بالدليل وأوصلهم إليه اجتهادهم.

لكن هذه النظرية ـ نظرية المخطئة ـ ومع أنها الأرجح بين نظيراتها في بابها ـ كما تبين سابقاً[١] ـ غير أنه لا يمكن الاستناد إليها لاستخراج هذه النتيجة. والرد باختصار يكمن في الطرح التالي: لو أنه تم التسليم جدلاً بهذه القاعدة على أنها هي الصحيحة قطعاً، ما الذي يضمن أن يكون الصواب إلى جانب هؤلاء المتشددين دائماً ولا يكون في جانب الرأي الآخر بحيث يكون هؤلاء هم المخطئون وليس مخالفوهم.

ثم إن الاستناد إلى هذه القاعدة هو استناد في غير مَحلِّه، لأن تحديد الصواب يقيناً في المسائل الظنية المختلف فيها هو عند اللّٰه سبحانه وتعالى، ولا جزم بتحديد الصواب والخطأ بيننا نحن البشر، لأن ذلك يحتاج إلى يقين، ولا يقين مع الظن ـ وتحديداً متى كان المختلفون كلهم يملكون أدلة لما يذهبون إليه ـ، وإن ما يفعله هؤلاء هو تحديد المصيب من المخطئ بيننا نحن البشر بناء على ظن، علماً بأنه يقابله ظن آخر، فَتَأَمَّلْ!!

(١) انظر: الباب الثاني الفصل الأول.

في الاختلاف رحمة، فلنبقها كذلك

قد ثبت من خلال ما ذُكِرَ سابقاً أن الاختلاف في الاجتهاد مسألة طبيعية، وهو مع ذلك يكون فيه توسعة على الأمة ورأفة أو رحمة بها. ورد عن النبي ﷺ قوله: «**إن اللَّه تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**»[(١)]، فالأشياء المسكوت عنها عادة ما تكون من أسباب الاختلاف، لأنها تَكُونُ منطقة فراغ تشريعي يحاول كل فقيه أن يملأها وفقاً لأصوله واتجاه مدرسته، فواحد يتجه إلى القياس وآخر إلى الاستحسان. . . إلخ. المهم أن الحديث يشير إلى أن السكوت عن النص على حُكم مُعَيَّنٍ في هذه المنطقة كان مقصوداً، فلا يَضل ربي ولا ينسى، والهدف من ذلك هو الرحمة والتيسير على الأمة[(٢)].

ويعضد ذلك الحديثُ الآخرُ الذي يرويه أبو الدرداء (رضي اللَّه عنه) عنه ﷺ قال: «**ما أحل اللَّه في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من اللَّه عافيته، فإن اللَّه لم يكن لينسى شيئاً، ثم تلا** ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]»[(٣)].

فالعفو هنا في معنى الرحمة في الحديث السابق، وكلها معان تدل على قصد التوسعة والتيسير على الأمة، ويتمثل ذلك في أمرين:

١ ـ عدم إيراد نص في بعض الأحكام أو (السكوت عنها) بتعبير الحديث، وترك ذلك للعقول المسلمة لتجتهد في فهمه في ضوء المنصوص على حكمه.

---

(١) أخرجه الدارقطني في سننه. كتاب الرضاع، حديث (٤٢). وحسنه النووي في الأربعين النووية. والطبراني في المعجمين الصغير والكبير. وهو في الصغير ج٢ ص٢٤٩. حديث رقم (١١١١). وفي الكبير ج٢٢ ص٢٢٢. حديث رقم (٥٨٩). وقال الهيتمي في مجمع الزوائد. ج١ ص١٧١: رجاله رجال الصحيح.

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٧١.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه، ووافقه الذهبي. ج٢ ص٣٧٥. وأخرجه الدارقطني في سننه. كتاب الزكاة، باب الحث على إخراج الصدقة. حديث رقم (٩).

٢ ـ صياغة ما نص عليه من الأحكام ـ في غالب الأمر ـ صياغة مرنة بحيث تتسع لتعدد الأفهام وتنوع الآراء والاجتهادات.

ولهذا اجتهد الصحابة واختلفوا في أمور جزئية كثيرة، ولم يضيقوا ذرعاً بذلك[١] ولذلك نُقِلَ عن بعض العلماء قولهم: «إن اختلاف المذاهب في هذه الملة رحمة كبيرة وفضيلة عظيمة، وله سر لطيف أدركه العالمون، وعمي عنه الجاهلون، فاختلافها خصيصة لهذه الأمة، وتوسيع في هذه الشريعة السمحة السهلة»[٢] ومثله أيضاً: «إن الاختلاف في الفروع رحمة، والمختلفون فيه محمودون في اختلافهم، مثابون في اجتهادهم. واختلافهم رحمة واسعة، واتفاقهم حجة قاطعة»[٣].

وقد فَصَّلَ الإمام السيوطي (ت٩١١هـ) في شرح وبيان هذا الأمر بقوله: «اعلم أن اختلاف المذاهب في هذه الملة نعمة كبيرة وفضيلة عظيمة، وله سر لطيف أدركه العالمون، وعمي عنه الجاهلون، حتى سمعت بعض الجهال يقول: النبي ﷺ جاء بشرع واحد فمن أين مذاهب أربعة؟!

ومن العجب أيضاً أن يأخذ في تفضيل بعض المذاهب على بعض تفضيلاً يؤدي إلى تنقيص المفضل عليه وسقوطه، وربما أدى إلى الخصام بين السفهاء! وصارت عصبية وحمية الجاهلية، والعلماء منزهون عن ذلك.

وقد وقع الاختلاف في الفروع بين الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وهم خير الأمة، فما خاصم أحد منهم أحداً، ولا عادى أحد أحداً، ولا نسب أحد أحداً إلى خطأ أو قصور.

والسر الذي أشرت إليه هو أن اختلاف المذاهب في هذه الملة خصيصة فاضلة لهذه الأمة، وتوسع في هذه الشريعة السمحة السهلة. وكانت الأنبياء قبل النبي ﷺ يُبعث أحدهم بشرع واحد وحكم واحد، حتى إنهم من ضيق شريعتهم لم يكن فيها تخيير في كثير من الفروع التي شُرِعَ فيها التخيير في شريعتنا، كتحتم القصاص في شريعة اليهود، وتحتم الدية في شريعة النصارى.

وهذه الشريعة سمحة سهلة لا حرج فيها كما قال اللَّه تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾

---

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٧١ ـ ٧٢.

(٢) انظر: الباني، محمد سعيد. عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق. بيروت. المكتب الإسلامي. ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م. ص٣٧.

(٣) ابن قدامة المقدسي، العلامة المحقق موفق الدين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي. لمعة الاعتقاد. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٣٩٥هـ. ص٤٤ ـ ٤٥.

[الحج: ٧٨]. فمِن سِعة هذه الشريعة مشروعية الاختلاف بين علماء هذه الشريعة في الفروع، فكانت المذاهب على اختلافها كشرائع متعددة، كلٌّ مأمور بها في هذه الشريعة، فصارت هذه الشريعة كأنها عدة شرائع بُعِثَ النبي ﷺ بجميعها، وفي ذلك توسعة زائدة لها، وفخامة عظيمة لقدر النبي ﷺ، وخصوصية له على سائر الأنبياء، حيث بُعِثَ كل منهم بحكم واحد، وبعث النبي ﷺ في الأمر الواحد بأحكام متنوعة، يُحكَمُ بكل منها وينفذ ويصوب قائله، ويؤجر عليه، ويُهدى به. وهذا معنى لطيف فتح اللّٰه تعالى به، يستحسنه من له ذوق وإدراك لأسرار الشريعة»(١).

وقد ورد في الأثر(٢) عن سلف الأمة من علمائها وفقهائها ما يؤكد هذا المفهوم، روي عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز (ت١٠١هـ) (رضي اللّٰه عنه) قوله: «ما يسرني أن أصحاب رسول اللّٰه ﷺ لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن لنا رخصة»(٣)، وعن التابعي الكبير القاسم بن محمد ابن الخليفة الراشد أبي بكر (ت١٠٦هـ) (رضي اللّٰه عنه): «لقد نفع اللّٰه باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ورأى أنه خير منه قد عمله»(٤). وعنه أيضاً قوله: «اختلاف أصحاب محمد ﷺ رحمة لعباد اللّٰه»(٥)، وعن يحيىٰ بن سعيد (ت١٩٨هـ) قوله: «ما برح المفتون يختلفون، فيحلل هذا ويحرم هذا، فلا يعيب هذا على هذا»(٦).

والمختلفون فيما يجوز فيه الاختلاف من أهل الرحمة:

وكما أن الاختلاف ـ فيما يجوز فيه الاختلاف ـ يكون رحمة للأمة وتوسعة

---

(١) السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. جزيل المواهب في اختلاف المذاهب. نسخة مخطوطة موجودة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة غير مطبوعة.

(٢) أشهر ما ورد في الأثر في هذا الباب حديث: «**اختلاف أمتي رحمة**»، وهو ضعيف السند، لكن يشهد له ما رواه البيهقي في المدخل بسنده عن ابن عباس (رضي اللّٰه عنهما) أنه ﷺ قال: «**مهما أوتيتم من كتاب اللّٰه فالعمل به ولا عذر لأحد في تركه. فإن لم يكن في كتاب اللّٰه فسنة مني ماضية. فإن لم تكن سنة مني فما قال أصحابي. إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء فأيما أخذتم به اهتديتم. واختلاف أصحابي لكم رحمة**». البيهقي. المدخل إلى السنن الكبرى. باب الإنجيل والقرآن. ج١ ص١٦٢.

(٣) رواه الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٥٩. وأخرج قريباً منه ابن عبد البر بسنده في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) ج٢ ص٨٠.

(٤) رواه ابن عبد البر في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) ج٢ ص٨٠.

(٥) رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى. باب أقاويل الصحابة (رضي اللّٰه عنهم) إذا تفرقوا. ج١ ص١١٠. وأخرج قريباً منه ابن عبد البر بسنده في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) ج٢ ص٨٠.

(٦) رواه ابن عبد البر بسنده في كتابه (جامع بيان العلم وفضله) ج٢ ص٨٠.

عليها، فإن أهل العلم المختلفين يكونون من أهل الرحمة كذلك. وفي هذا ننقل كلام الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ) الذي أورد فيه تحقيقاً نافعاً بقوله[١]: «...نقل المفسرون عن الحسن البصري (ت١١٠هـ) في تفسير آية ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾ [هود: ١١٨، ١١٩] أنه قال: أما أهل رحمة اللَّه فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم، يعني لأنه في مسائل الاجتهاد التي لا نص فيها يقطع العذر، بل لهم فيه أعظم العذر، ومع أن الشارع لما علم أن هذا النوع من الاختلاف واقع، أتى فيه بأصل يُرجع إليه، وهو قول اللَّه تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ...﴾ [النساء: ٥٩]. فكل اختلاف من هذا القبيل حكم اللَّه فيه أن يُرَدَّ إلى اللَّه، وذلك رَدُّهُ إلى كتابه. وإلى رسول اللَّه ﷺ، وذلك رده إليه إذا كان حياً وإلى سنته بعد موته، وكذلك فعل العلماء (رضي اللَّه عنهم).اهـ.

إلا أن لقائل أن يقول: هل هم داخلون تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ أم لا؟

والجواب أنه لا يصلح أن يدخل تحت مقتضاها أهل هذا الاختلاف من أوجه:

أحدها: أن الآية اقتضت أن أهل الاختلاف المذكورين مباينون لأهل الرحمة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾، فإنها اقتضت قسمين: أهل الاختلاف والمرحومين، فظاهر التقسيم أن أهل الرحمة ليسوا من أهل الاختلاف، وإلا كان قسيم الشيء قسيماً له، ولم يستقم معنى الاستثناء.

والثاني: أنه قال فيها: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ فظاهر هذا أن وصف الاختلاف لازم لهم حتى أطلق عليهم لفظ اسم الفاعل المشعر بالثبوت، وأهل الرحمة مبرؤون من ذلك، لأن وصف الرحمة ينافي الثبوت على المخالفة، بل إن خالف أحدُهم في مسألة، فإنما يخالف فيها تحرياً لقصد الشارع فيها، حتى إذا تبين له الخطأ فيها راجع نفسه وتلافى أمره. فخلافه في المسألة بالعَرَضِ لا بالقصد الأول، فلم يكن وصف الاختلاف لازماً ولا ثابتاً، فكان التعبير عنه بالفعل الذي يقتضي العلاج، والانقطاع أليق في الموضع.

والثالث: أنا نقطع بأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع ممن حصل له محض الرحمة، وهم الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ومن اتبعهم بإحسان بحيث لا يصح إدخالهم في قسم المختلفين بوجه، فلو كان المخالف منهم في بعض المسائل معدوداً من أهل الاختلاف ـ ولو بوجه ما ـ لم يصح إطلاق القول في حقه أنه من أهل الرحمة، وذلك باطل بالإجماع.

---

(١) سبق أن نُقِلَ شيء من النص المذكور للإمام الشاطبي في الباب الأول الفصل الثالث.

والرابع: أن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضرباً من ضروب الرحمة، وإذا كان من جملة الرحمة، فلا يمكن أن يكون صاحبه خارجاً من قسم أهل الرحمة»[١].

لكن ما هي الرحمة في الاختلاف:

أما الرحمة في الاختلاف فهي في أكثر من وجه.

الأول وهو ما كان في حق المجتهد: فهي تكون في جواز الاجتهاد أصلاً وجواز الاختلاف فيه، ذلك أنه بوقوع الاختلاف في الاجتهاد بين الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وعدم إنكار النبي ﷺ لذلك عليهم (رضي اللَّه عنهم)، لَدَليلٌ على جواز الاختلاف في الاجتهاد، ولو لم يُفتح هذا الباب لكان المجتهدون في ضيق، لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون لا تتفق عادة فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافه، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق، فوسع اللَّه على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيها[٢]. ونقل ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) عن بعض العلماء قولهم: «إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ توسعة في اجتهاد الرأي، . . . فاختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا»[٣]، فما وَسِعَهُم (رضي اللَّه عنهم) من اختلاف في اجتهادهم وكان رحمة لهم، يسع لاحقيهم من أهل الاجتهاد، ويكون رحمة لهم أيضاً وتوسعة عليهم بأن أباح لهم الاجتهاد مع إمكانية الاختلاف فيه بينهم.

ومفاد ذلك أن الباري سبحانه لو أراد أن تتوحد الآراء والأفهام في أحكام دينه الذي تَعَبَّدَ به عبادَه لغيّر طبيعة النصوص الشرعية ولأنزل الكتاب مبيَّناً مفسَّراً لا إجمال فيه ولا احتمال، ولَوَحَّدَ الأفهام والبيئات البشرية لتتفق العقولُ على أمر واحد وحكم واحد. لكن عدم حصول ذلك كان دليلاً على جواز الاختلاف في الاجتهاد. وهل يبيح الباري سبحانه في دينه ما فيه ضيق وحرج ومشقة غير معتادة أم ما فيه يسر وتيسير وسماحة؟ هل يبيح للمسلمين ما يطيقونه أم ما لا يطيقون فعله؟

الثاني وهو ما كان في حق الأمة: وهي تكون في التخير من اجتهادات الفقهاء وخلافياتهم. وفي ذلك تيسير على الناس ورفع للحرج عنهم في كثير من شؤونهم، إنْ ضَيَّقَ أحدُهم في مسألة ما، وسَّع الآخَرُ فيها وهكذا.

ثم إن لهذه المسألة هنا ضوابط، أهمها أن المسائل التي يرد في أدلتها ما يفيد جواز التخير بين أكثر من رأي فيها، فالرحمة فيها على إطلاقها، يقول ولي اللَّه

---

(١) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٦٨ ـ ١٧١.

(٢) نفس المصدر. ج٢ ص١٧١ بتصرف.

(٣) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٨٢.

الدهلوي حكيم الإسلام (ت١١٧٦هـ): «إن أكثر صور الاختلاف بين الفقهاء لا سيما في المسائل التي ظهر فيها أقوال الصحابة في الجانبين كتكبيرات التشريق وتكبيرات العيدين ونكاح المحرم، وتَشَهُّدِ ابن عباس وابن مسعود (رضي اللَّه عنهما)، والإخفاء بالبسملة وبآمين، والإشفاع والإيتار في الإقامة، ونحو ذلك... إنما هو في ترجيح أحد القولين، وكان السلف لا يختلفون في أصل المشروعية وإنما خلافهم في أَولى الأمرين، ونظيره اختلاف القُرَّاء في وجوه القراءة، وقد عللوا كثيراً من هذا الباب بأن الصحابة مختلفون وأنهم جميعاً على الهدى.

ولذلك لم يزل العلماء يُجوزون فتاوى المفتين في المسائل الاجتهادية ويسلمون قضاء القضاة، ويعملون في بعض الأحيان بخلاف مذهبهم، ولا تَرى أئمةَ المذاهب في هذه المواضع إلا وهم يضجعون القول ويبينون الخلاف، يقول أحدهم: هذا أحوط، وهذا هو المختار... إلخ.

....والذي يروى عن السلف من تأكيد الأخذ بمذهب أصحابهم وأن لا يخرج منها بحال، فإن ذلك إما لأمر جِبِلِّي، فإن كل إنسان يحب ما هو مختار أصحابه وقومه حتى في الزي والمطاعم. أو لصولة ناشئة من ملاحظة الدليل، أو لنحو ذلك من الأسباب، فظنه البعض تعصباً دينياً، حاشاهم من ذلك.

فقد كان في الصحابة والتابعين ومن بعدهم من يقرأ البسملة ومنهم من لا يقرؤها، ومنهم من يجهر بها ومنهم من لا يجهر بها. وكان منهم من يقنت في الفجر ومنهم من لا يقنت في الفجر. ومنهم من يتوضأ من الحجامة والرعاف والقيء ومنهم من لا يتوضأ من ذلك. ومنهم من يتوضأ من مس الذكر ومس النساء بشهوة ومنهم من لا يتوضأ من ذلك... ومع هذا فكان بعضهم يصلي خلف بعض[(١)]»[(٢)] فليست مسألة الاختلاف دائماً هي مسألة إثبات وإنكار، بل كثيراً ما تكون مسألة تخير مع محاولة تَبَيُّنِ الأحوط أو الأقرب لمنهج المذهب أو غير ذلك من المُسَوغات الاختيارية.

ولشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) كلام نفيس في هذا الصدد أيضاً إذ يقول: «إن جميع صفات العبادات من الأقوال والأفعال إذا كانت مأثورة أثراً يصح التمسك به، لم يُكره شيء من ذلك، بل يُشرع ذلك كله، كما قلنا في أنواع صلاة الخوف، وفي نوعي الأذان: الترجيع وتركه، ونوعي الإقامة: شفعها وإفرادها، وكما قلنا في أنواع التشهدات، وأنواع الاستفتاحات، وأنواع الاستعاذات، وأنواع القراءات، وأنواع

---

(١) طبعاً هذا غير اختلافات الصحابة التي قد تكون اجتهاداً منهم والتي ليس فيها إلا صواب وخطأ، فشروط وضوابط الرحمة فيها هي ما سَيَرِدُ لاحقاً في الصفحة التالية وما بعدها من ضوابط عدم إخراج الاختلاف من دائرة الرحمة إلى النقمة.

(٢) الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٨٥ ـ ٤٨٦.

تكبيرات العيد الزوائد، وأنواع صلاة الجنائز، وسجود السهو، والقنوت قبل الركوع وبعده والتحميد ـ أي (ربنا لك الحمد) ـ بإثبات الواو وحذفها. . . وغير ذلك (انظر فهذا غيض من فيض في فريضة الصلاة وحدها). لكن قد يستحب بعض هذه المأثورات، ويفضل على بعض إذا قام دليل يوجب التفضيل، ولا يُكرَه الآخر. . . .

والسلف كان كل منهم يقرأ ويصلي ويدعو ويذكر على وجه مشروع، وأخذ ذلك الوجه عنه أصحابه وأهل بقعته، وقد تكون تلك الوجوه سواء، وقد يكون بعضها أفضل، فجاء في الخلف من يريد أن يجعل اختياره لما اختاره: لفضله، فجاء الآخر فعارضه في ذلك، ونشأ من ذلك أهواءٌ مردية مضلة.

فالواجب أن هذه الأنواع لا يفضل بعضها على بعض إلا بدليل شرعي. . . . ثم إذا فرض أن الدليل يوجب الرجحان لم يُعب على من فعل الجائز، ولا يُنَفَّر عنه لأجل ذلك، ولا يُزاد الفضل على مقدار ما فضلته الشريعة، فقد يكون الرجحان يسيراً»[١] .

أما النوع الآخر من المسائل الخلافية والتي تدور في فلك التصحيح والتخطئة، والتي لا يَرِدُ في أدلتها الخاصة ما يفيد جواز التخير بين أكثر من رأي فيها ـ وإن كان الأصل العام في الخلافيات فيما يجوز فيه الاختلاف جواز التخير بين الآراء الاجتهادية الخلافية ـ فالأولى فيها الاتفاق، بمعنى أن الأولى أن يتفق أهل العلم والاجتهاد على رأي موحد فيها[٢]، فإن لم يكن ذلك ممكناً نظراً لطبيعة الأدلة أو اختلاف الأفهام كان لزاماً على من يتلقى تلكم الآراء المختلفة من أهل العلم ألا يُخْرِجَ التعامل معها من دائرة الرحمة إلى دائرة النقمة، وذلك يحتاج إلى ضوابط عديدة وقد أُدرجت في الغالب ضمن الباب السابق من الكتاب وأهمها:

ـ أن يكون المتخيِّر من أهل العلم لا العامة حتى لا يقع في خطأ الأخذ بشواذ

---

(١) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٤ ص٢٤٢ وما بعدها.

(٢) الرحمة للأمة في ذلك مردها إلى أن اختلاف المجتهدين إنما يكون بعد اجتهادهم، واجتهادهم لمعرفة أحكام الشرع أمر مرغوب فيه في الشرع الإسلامي ورحابه الفسيحة.

وسيرها في هذا النطاق: النص والاجتهاد مدعاة إلى رحمة اللّه سبحانه. وهذا وجه من وجوه الرحمة.

ثم إن في اختلاف المجتهدين بعد اجتهادهم المشكور وسيلة لإظهار آرائهم وأدلتهم، فيمكن مقارنتها، ومعرفة الأشبه بكتاب اللّه تعالى وسنة رسوله ﷺ، ومن ثم يُتبع هذا القول. ولا شك أن في اتباع ما هو أشبه بالكتاب والسنة مدعاة لرحمة اللّه تعالى، لأن هذا هو المقدور الممكن. وهذا وجه آخر من وجوه الرحمة. . . وهذا المقصود بقولنا إن الأولى اتفاق أهل العلم على رأي واحد إن أمكن. انظر: زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٩٢ بتصرف.

الآراء. وحتى لا يتخير من الآراء ما لا يناسب واقعه أو حاله، فيكون إسقاط الحكم في غير موضعه.

ـ ألا يجلب بتخيره مفسدة أو يدفع مصلحة، فذلك غير جائز ومخالف لمقاصد الشريعة الكبرى التي تعتبر قاعدة درء المفسدة وجلب المصلحة أولى ركائزها.

ـ ألا يخالف في اختياره الأولويات الإسلامية في الحكم المتخيَّر فيه.

ـ ألا ينكر على الرأي الذي لم يأخذ به من غير حجة قاطعة.

ـ ألا يقع في مهاترات التكفير أو التفسيق للمخالف.

ـ ألا يسقط في تخيراته في فخ التلفيق الممنوع.

ـ ألا يثير حساسية في تخيره. كأن يعمد للأخذ بآراء مذهب معين ويعمل على إظهارها بين أناس من العوام المتعصبين لمذهب آخر ومخالفته لهم تكون سبباً لفتنة. أي إن أفضى التخير إلى شر فهو شر.

ـ ألا يكون اختياره لما ذهب إليه تبعاً للهوى، فيأخذ به ويعمل بناء عليه ويدعو إليه في حين أن أدلته واهية منقوضة، وأدلة الرأي الآخر صريحة وجلية في صوابيتها.

ـ ألا يكون للعصبية دور لا في تخيره للرأي ولا في التشديد عليه بعد اختياره[1] من غير حجة دامغة تدفع لذلك. لأن العصبية عادة تبث روح الفرقة، وبالتالي تؤدي إلى التشتت والتنازع، قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]. وقد: «أمر اللّٰه تعالى المؤمنين بالجماعة، ونهاهم عن الاختلاف والتفرقة، وأخبرهم أنه هلك من قبلهم بالمراء والخصومات في دين اللّٰه ومخالفتهم للحق بعد بلوغه إليهم، وما حملهم على ذلك إلا البغي أو العناد»[2]. فمهما اختلفت الاجتهادات (اختلافاً مشروعاً) ينبغي أن لا يتعدى ذلك إلى الخصومات والصراعات في دين اللّٰه عز وجل، بل الوحدة هي التي ينبغي أن تبقى سائدة. قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): «النزاع في الأحكام قد يكون رحمة إذا لم يُفْضِ إلى شر عظيم من خفاء الحكم...»[3]. وبمعنى آخر، القول بأن الاختلاف رحمة يعني أن الأصل فيه أن يكون رحمة بالأمة، لما فيه من توسعة على المكلفين. وليس المراد أن كل اختلاف هو رحمة

---

(١) قال الشيخ رشيد رضا: «...لكن المتعصبين للمذاهب يأبون أن يكون الاختلاف رحمة ويشدد كل منهم في تحتيم تقليد مذهبه وعدم الترخيص للمنتمين إليه في تقليد غيره ولو لحاجة أو ضرورة» انظر: رضا، الشيخ محمد رشيد. الوحدة الإسلامية. ص٢٠٥.

(٢) انظر: ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. ج٤ ص٩٧. وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾ في سورة [الشورى: ١٣].

(٣) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج١٤ ص١٥٩.

بالمطلق، فليست كل مخالفة مقبولة، لأن من الخلافيات ما يخرج عن إطار هذه الضوابط المذكورة، وبالتالي لا تكون تلك الخلافيات ساعتئذٍ داخلة ضمن إطار الرحمة.

شبهات وردود:

لكن إذا كان الاختلاف في الفروع وبعض الأصول رحمة، فما معنى ذم الاختلاف الذي ورد في بعض النصوص؟

وجوابه أن الاختلاف المذموم هو:

١ ـ ما كان سببه البغي واتباع الهوى، وهو الذي ذم اللّٰه به أهل الكتاب وغيرهم الذين دفعهم حب الدنيا وحب الذات إلى الاختلاف رغم قيام الحجة، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣].

٢ ـ الاختلاف الذي يؤدي إلى تفرق الكلمة وتعادي الأمة وتنازع الطوائف ويلبسهم شيعاً ويذيق بعضها بأس بعض. وذلك ما حذر منه القرآن والسنة أشد التحذير[(١)]. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩].

ومن الشبهات أيضاً ما يعممه البعض بأن الاختلاف شر بالمطلق، ويستندون في ذلك إلى مقولة ابن مسعود (رضي اللّٰه عنه): «الخلاف شر».

وجواب ذلك يُعرف من سبب ورود هذه الرواية مع الاطلاع عليها كاملة، فعن عبد الرحمٰن بن يزيد قال: «صلى بنا عثمان (رضي اللّٰه عنه) بمنى أربع ركعات، فقيل ذلك لعبد اللّٰه بن مسعود (رضي اللّٰه عنه)، فاسترجع ثم قال: صليت مع رسول اللّٰه ﷺ بمنى ركعتين، وصليت مع أبي بكر الصديق (رضي اللّٰه عنه) بمنى ركعتين، وصليت مع عمر بن الخطاب (رضي اللّٰه عنه) بمنى ركعتين، فليت حظي من أربع ركعات ركعتان متقبلتان»[(٢)].

ورواه أبو داود (ت٣١٦هـ) وفيه: زاد الأعمش[(٣)] قال: «فحدثني معاوية بن قرة

---

(١) انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٩٢ ـ ٩٣.

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب تقصير الصلاة (١٨)، باب الصلاة بمنى (٢) حديث رقم (١٠٨٤). ومسلم في صحيحه. كتاب صلاة المسافرين (٦)، باب صلاة المسافرين وقصرها (٢)، حديث رقم (١٩ ـ ٦٩٥).

(٣) هو سليمان بن مهران، أبو محمد الأسدي الكاهلي مولاهم، الكوفي الحافظ شيخ المقرئين والمحدثين الشهير بالأعمش. أصله من نواحي الري. ولد سنة ٦١هـ، وقدموا به طفلاً إلى =

عن أشياخه أن عبد اللَّه صلى أربعاً، فقيل له: عبت على عثمان ثم صليت أربعاً؟! قال: الخلاف شر»[١].

وأعقبه البيهقي[٢] برواية ذلك من وجه آخر عن الأعمش وفيه قول ابن مسعود (رضي اللَّه عنه): «إني أكره الخلاف».

قال البيهقي: وقد روي ذلك بإسناد موصول، فذكره وفيه: أنهم قالوا لابن مسعود (رضي اللَّه عنه): ألم تحدثنا أن النبي ﷺ صلى ركعتين، وأبا بكر (رضي اللَّه

= الكوفة، وفيها كان منشأه. أخذ عن أنس بن مالك وإبراهيم النخعي وسعيد بن جبير ومجاهد وعبد الرحمٰن بن أبي ليلى والوليد بن عبادة بن الصامت والشعبي وغيرهم كثير من كبار التابعين. وأخذ عنه عاصم بن أبي النجود وأيوب السختياني وأبو حنيفة والأوزاعي وسعيد بن أبي عروبة وابن إسحاق وشعبة وسفيان الثوري ووكيع وسفيان بن عيينة ويحيىٰ بن سعيد وغيرهم... كان عابداً تقياً ورأساً في العلم النافع والعمل الصالح، له أكثر من ١٣٠٠ حديث كما ذكر ابن المديني. من علماء القرآن والحديث والفرائض. قال فيه وكيع بن الجراح: كان الأعمش قريباً من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الأولى!! وكان فصيح اللسان. إلا أنه كان عَسِراً فيه غلظة، سيئ الخلق في تعامله. وكان فيه شيء من تشيع. وكان عزيز النفس قنوعاً. قالوا فيه: لم يُر السلاطين والملوك والأغنياء في مجلس أحقر منهم في مجلس الأعمش مع شدة حاجته وفقره. وكان يدلس أحياناً. وهو من متأخري التابعين توفي في الكوفة سنة ١٤٨هـ على الأرجح. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٦ ص٢٢٦ ـ ٢٤٨. والزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٣٥.

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب المناسك (٥)، باب الصلاة بمنى (٧٥)، حديث رقم (١٩٦٠).

(٢) هو أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، الحافظ العلامة الثبت الفقيه. ولد في قرية خسروجرد من أعمال بيهق ـ وإليه نسبتها ـ من أعمال نيسابور. نشأ في بيهق ورحل إلى بغداد ثم إلى الكوفة ومكة وغيرها في طلب العلم ثم قفل إلى نيسابور فلم يزل فيها إلى أن مات. أخذ عن الحاكم أبي عبد اللَّه الحافظ ـ وهو من كبار أصحابه ـ وأبي سعيد الصيرفي وأبي بكر بن فورك المتكلم وأحمد بن محمد بن مزاحم الصفار وغيرهم. وممن أخذ عنه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري وأبو زكريا يحيىٰ بن مندة الحافظ ومحمد بن الفضل الفراوي وغيرهم... انقطع في بلاده مقبلاً على الجمع والتأليف وله مصنفات عديدة. كان على سيرة العلماء، قانعاً باليسير متجملاً في زهده وورعه. كتب الحديث وحفظه من صباه وتفقه وبرع وأخذ فن الأصول، جمع بين علم الحديث والفقه، وبيان علل الحديث ووجه الجمع بين الأحاديث. قال فيه الإمام الجويني: ما من شافعي إلا للشافعي فضل عليه غير البيهقي، فإن له المنة والفضل على الشافعي لكثرة تصانيفه في نصرة مذهبه وتأييد آرائه. وقال فيه الذهبي: لو شاء البيهقي أن يعمل لنفسه مذهباً يجتهد فيه لكان قادراً على ذلك لسعة علومه ومعرفته بالاختلاف، ولهذا تراه يلوح بنصر مسائل مما صح فيها الحديث. ومن مصنفاته التي أثرت المكتبة الإسلامية (دلائل النبوة) و(السنن الكبرى) و(السنن الصغرى) و(الأسماء والصفات) و(الآداب) و(شعب الإيمان) و(الزهد) و(الترغيب والترهيب) و(فضائل الصحابة) و(مناقب أحمد) وغيرها... توفي في نيسابور سنة ٤٥٨هـ وعمل له تابوت ونقل فيه إلى بلدته حيث دفن فيها. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٨ ص١٦٣ ـ ١٧٠. والزركلي. الأعلام. ج١ ص١١٦.

عنه) صلى ركعتين؟ فقال: بلى، وأنا أحدثكموه الآن، ولكن عثمان (رضي اللَّه عنه) كان إماماً، فما أخالفه، والخلاف شر[١].

فالشر في الخلاف هنا هو ما كان يمكن أن يقع بين الناس لو أن ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) خالف عثمان (رضي اللَّه عنه)، لأنه لو خالف لتبعه كثير من الناس في ذلك، ولقامت الضجة والبلبلة، خاصة مع وجود الجمع الغفير في الحج حيث يجتمع الناس من مختلف الفئات، وقد يكون فيهم حديثو العهد بالإسلام أو الرعاع أو غير ذلك ممن لم يؤتوا علماً أو حكمة[٢]. وأما إطلاق القول بأن الاختلاف شر، فالواقع ينقضه، فلطالما كان التخير بين الخلافيات بما ينفع الناس فيه الخير العميم.

ومن الشبهات أيضاً ما يتمسك به بعضهم من قول الإمامين مالك (ت١٧٩هـ) والليث (ت١٧٥هـ) (رضي اللَّه عنهما) في اختلاف الصحابة (رضي اللَّه عنهم): «ليس كما قال ناسٌ: فيه توسعة، ليس كذلك، إنما هو خطأ وصواب»[٣] بعدم جواز التخير، بل لا بد من معرفة الدليل واتباع الراجح وترك المرجوح.

وجواب ذلك في قول الإمام المناوي (ت١٠٣١هـ): « . . . . وما نُقل عن مالك (رضي اللَّه عنه). . . . فإنما هو بالنسبة إلى المجتهد. . . . فالمجتهد مكلف بما أداه إليه اجتهاده، فلا توسعة عليه في اختلافهم، وإنما التوسعة على المقلد، فقول الحديث «**اختلاف أمتي رحمة للناس**» أي المقلدين.

ومساق قول مالك «مخطئ ومصيب». إنما هو للرد على من قال: «من كان أهلاً للاجتهاد له تقليد الصحابة دون غيرهم»[٤]، ولا يجوز للعالم تقليد العالم كما ذكر أغلب أهل الأصول.

ومفاد ذلك أن الإنكار هنا مُنْصَبٌّ على حمل التوسعة على أنه يَسَعُ العالِمَ المجتهدَ أن يأخذ بقول أحدهم دون اجتهاد ورجوع إلى الدليل فيكون مِن تقليد المجتهد الذي مَنَعَ منه الجمهور. ويشهد لذلك القول الآخر للإمام مالك والذي ذكر فيه: في اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ مخطئ ومصيب، فعليك بالاجتهاد[٥] فهو يفيد بوضوح بتعلق مسألة عدم التوسعة في الاختلاف بأهل الاجتهاد والنظر لا المقلدين، لأنهم ليس لهم سبيل للترجيح والتصحيح.

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه، باب حجة من قال لا تقصر الصلاة. ج٣ ص١٤٣.

(٢) عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. ص٩٨ بتصرف.

(٣) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٨١.

(٤) المناوي. فيض القدير. ج١ ص٢١٠.

(٥) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٨١.

كما أن سيرة العلماء العملية في اختلافاتهم ومناظراتهم فيما بينهم تؤكد هذا المعنى الذي تُحمل عليه أقوال العلماء المتعارضة في الظاهر والتي يمكن أن يفهم منها عدم جواز التوسعة. إذ أخذ كل منهم بما ارتضاه ووصل إليه باجتهاده مع احترامه لآراء الآخرين، وإن كان يظنهم أنهم أخطأوا في اجتهادهم، (وقد وقع ذلك بين الإمامين مالك والليث بنفسيهما كما يتضح من مراسلاتهما العلمية التي تم الإشارة إليها مسبقاً في هذا البحث، مع أنه إليهما ينسب أصل هذه الشبهة التي نحن بصدد مناقشتها هنا).

هذا كما أقر العلماءُ عامةَ المسلمين بأن يقلدوا من سَألوا من أهل العلم دون تحريج لهم باختيار الحق من الأقوال[١]. . . . كما أن ذلك ليس بمقدورهم أصلاً. فيتضح بهذا أن عدم جواز التوسعة محمول على أهل الاجتهاد فقط وعليهم أن يجتهدوا ويأخذوا بما أوصلهم إليه اجتهادهم. أما المقلدون وغيرهم من أهل العلم ممن لم يصلوا إلى مرتبة الاجتهاد، فلهم أن يختاروا ما شاؤوا بين الخلافيات (ضمن إطار الضوابط التي تم ذكرها قبلاً) وذلك رحمة لهم وتوسعة عليهم. هذا علماً بأن المجتهدين أنفسهم، ومن بعدهم أهل العلم من أتباع المذاهب كانوا يلحظون مسألة مراعاة الاختلاف أحياناً إذا دعا إليها داع معتبر، كأن يكون في ذلك تأليفٌ لقلوب المسلمين، أو عدمُ ذَرٍّ بذور العصبية في صفوفهم، أو تسهيلٌ عليهم أحياناً أو أخذٌ بالاحتياط. . إلى آخره من الدواعي التي دفعت لذلك[٢]، والتي تُعتبر عند العمل بها شكلاً من أشكال الرحمة في الاختلاف.

---

(١) انظر: البيانوني. الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٠٢ بتصرف.

(٢) ومن أمثلتها ما كان من الإمام الشافعي عندما ترك القنوت في الصبح لما صلى مع جماعة من الأحناف في مسجد الإمام الأعظم، أو ما كان من الإمام أبي يوسف لما صلى خلف هارون الرشيد وكان قد رآه احتجم ولم يتوضأ بعدها، والحنفية يرون الوضوء من خروج الدم والرشيد قد أفتاه مالك بأن لا وضوء عليه إذا هو احتجم. ومن المتأخرين قول القرافي وغيره من المالكية مثلاً: الورع أن يبسمل المصلي أول الفاتحة للخروج من خلاف من يرى الوجوب، هذا علماً بأن المالكية لا يرون قراءتها في الصلاة، وخاصة الفريضة. انظر: عيسى، عبد الجليل. ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين. ص٧١ ـ ٧٢ و١٨٧ ـ ١٨٨.

هذا وإن أصل مسألة مراعاة الخلاف يقوم على الأصل القائل بأن مذهب المخالف خطأ يحتمل الصواب، لأنها الأساس في احتمال قبول الرأي الآخر، ولأنه إن لم يكن من مجال لوجود الصواب في الرأي الآخر، لم يكن من الجائز إطلاقاً أن يراعى خلافه، وبالتالي إمكان العمل برأيه فيما خالف فيه.

هذا وقد اختلف أهل العلم في موضوع مراعاة الاختلاف بين مجيز للعمل به ومانع لذلك. فالمانعون قالوا بأن القول بمراعاة الاختلاف لا يعضده القياس، وبأنه لا ينبغي للعالم أن يترك مذهبه الصحيح عنده ويفتي أو يأخذ بمذهب غيره المخالف له، فهذا لا يسوغ إلا عند عدم الترجيح وخوف فوات النازلة فيسوغ له التقليد ويسقط عنه التكليف بالاجتهاد في تلك الحادثة. =

هذا ومن الشبهات أيضاً في اعتراض بعضهم على كون الاختلاف رحمة، بأنه يلزم منه أن يكون الاتفاق عذاباً.

فجوابه في قول الإمام النووي (ت٦٧٦هـ): «لا يَلزم من كون الشيء رحمة أن يكون ضده عذاباً، ولا يُلزم هذا ويذكره إلا جاهل أو متجاهل»[1]، فقد قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ﴾ [يونس: ٦٧]، فقد جعل المولى الليل سكناً وفي ذلك رحمة، ولا يلزم من ذلك أن يكون النهار عذاباً.

ومن الشبهات قول بعضهم: إن كل ما ذُكر في تبرير واقع أن الاختلاف رحمة والاستدلال عليه وتوكيده وما ذكر من ردود على الشبهات الآنفة لا ينهض على دفع ما نهى اللَّه تعالى عنه من الاختلاف بقوله: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وأمثالهما.

فتوضيحاً لهذه المسألة وإجابة على هذه الشبهة نورد كلام العلامة المناوي

= ووجه قولهم أن مراعاة الاختلاف جمع بين متنافيين فكيف يصح ذلك؟ انظر: الشيخ عليش. فتاوى الشيخ عليش. ص٥٨.
أما المجيزون للعمل بمراعاة الخلاف فقد استدلوا ابتداء بما كان من الصحابة (رضي اللَّه عنهم) أحياناً من مراعاة للاختلاف بينهم ـ كما جاء في قول ابن مسعود السالف «الخلاف شر» ولم يخالف عثمان في الصلاة الرباعية بمنى ـ، ودللوا لذلك أيضاً بما بدر من أهل الاجتهاد ـ ومن ذلك ما أوردناه من أمثلة في أول المسألة ـ وبأن مراعاة الاختلاف ليست إلا إعطاء الدليل حُكمه بأن يُعتبر إذا كان قوياً أو غير مدفوع وإن وجد التعارض بين الأدلة، ولذلك شرطوا في العمل بمراعاة الخلاف شروطاً عدة أهمها:
١ ـ أن لا يوقع في خلاف آخر.
٢ ـ أن لا يخالف نصاً ثابتاً.
٣ ـ أن يكون فيما قوي فيه دليل المخالف أو عند تساوي الأدلة دون ترجيح بينها. ولا يصح فيما كانت فيه أدلة المخالف مردودة أو شاذة أو ضعيفة لا تقوى على معارضة أدلة الرأي الأول.
٤ ـ أن لا يكون في الخروج من الخلاف ارتكاب محظور أو مكروه.
هذا وقد نبه القائلون بمراعاة الاختلاف إلى أهمية مراعاته إذا كان يفضي إلى الأخذ بالأحوط.
وردوا على مخالفيهم بأن ترك المذهب أحياناً مراعاة للخلاف قد وقع من الصحابة وأهل الاجتهاد فلا يصح الإنكار عليه. وأما أن القياس لا يعضده فمردود لأن الأدلة النقلية جاءت بخلافه. وأما مسألة انتقال العالم إلى التقليد في النازلة عند عدم الترجيح فإنها تصير من باب التخير بين المذاهب، وبالتالي فإنها لا تلغي مبدأ مراعاة الاختلاف. وبالتالي يترجح واللَّه أعلم العمل بهذا المبدأ. انظر في هذا: السقاف. الفوائد المكية. ص٥٨ و٦٥ بتصرف. والشيخ عليش. فتاوى الشيخ عليش. ص٥٨ ـ ٥٩.

(١) النووي. شرح صحيح مسلم. ج١١ ص٩٢.

(ت١٠٣١هـ) إذ يقول: «هذه دسيسة ظهرت من بعض من في قلبه مرض، وقد قام بأعباء الرد عليه جمعٌ جَمٌّ، منهم ابن العربي (ت٥٤٣هـ) وغيره، بما معناه أنه سبحانه وتعالى إنما ذم كثرة الاختلاف على الرسل كفاحاً، كما دل عليه خبر «**إنما أهلك الذين من قبلكم كثرة اختلافهم على أنبيائهم**»[١] وأما هذه الأمة فمعاذ اللَّه تعالى أن يدخل فيها أحد من العلماء المختلفين، لأنه أوعَدَ الذين اختلفوا بعذاب عظيم، والمعترض موافق على أن اختلاف هذه الأمة في الفروع مغفور لمن أخطأ منهم، فتعين أن الآية فيمن اختلف على الأنبياء، فلا تعارض بينها وبين الحديث»[٢].

ويقول ابن العربي في موضع آخر: «التفرق المنهي عنه في الآية ـ يحتمل ثلاثة أوجه. الأول: التفرق في العقائد لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣] والثاني: قوله ﷺ: «**لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تقاطعوا وكونوا عباد اللَّه إخواناً**»[٣] (أي التفرق في القلوب) ويعضده قوله سبحانه: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾ [آل عمران: ١٠٣]. والثالث: ترك التخطئة في الفروع والتبري منها، وليمض كل أحد على اجتهاده، فإن الكل بحبل اللَّه معتصم، وبدليله عامل. . . . والحكمة في ذلك (قصده اختلاف الصحابة وعدم تعنيف النبي ﷺ أحداً منهم كما في حديث صلاة العصر في بني قريظة مثلاً) أن الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة، فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة»[٤]، قال النبي ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم. . . إلخ**» الحديث.

هذا وأخرج الطبري (ت٣١٠هـ) بسنده عن ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٥] ونحو هذا في القرآن هو أمر من اللَّه جل ثناؤه للمؤمنين بالتزام الجماعة، فنهاهم عن الاختلاف والفرقة، وأخبرهم أنما هلك

---

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة (٩٦)، باب الاقتداء بسنن رسول اللَّه ﷺ (٢)، حديث رقم (٧٢٨٨). ومسلم في صحيحه. كتاب الحج (١٥)، باب فرض الحج مرة في العمر (٧٣)، حديث رقم (٤١٢ ـ ١٣٣٧). والنسائي في سننه. كتاب مناسك الحج (٢٤)، باب وجوب الحج (١)، حديث رقم (٢٦١٥) وهو جزء حديث.

(٢) المناوي. فيض القدير. ج١ ص٢١٠.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب ما ينهى عن التحاسد (٥٧)، حديث رقم (٦٠٦٤). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة (٤٥)، باب تحريم التحاسد (٧)، حديث رقم (٢٣ ـ ٢٥٥٩). والترمذي في السنن. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في الحسد (٢٤)، حديث رقم (١٩٣٥).

(٤) ابن العربي. أحكام القرآن. ج١ ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين اللَّه[١]. وقيل في معنى ﴿ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ ﴾ أي اختلفوا في الدين، وتفرقوا بالعداوة[٢].

ويقول الطبري (ت٣١٠هـ) في تفسيره: «يعني جل ثناؤه: ولا تكونوا يا معشر الذين آمنوا كالذين تفرقوا من أهل الكتاب واختلفوا في دين اللَّه وأمره ونهيه من بعد ما جاءهم البينات من حجج اللَّه فيما اختلفوا فيه وعلموا الحق فيه، فتعمدوا خلافه وخالفوا أمر اللَّه ونقضوا عهده جراءة على اللَّه، فلا تفرقوا يا معشر المؤمنين في دينكم تفرق هؤلاء في دينهم ولا تفعلوا فعلهم ولا تستنوا في دينكم بسنتهم . . .»[٣].

فالآية لا تتعلق بعدم جواز الاختلاف في الفروع، بل عدم جواز التفرق والمشاحنة والعداوة بين المؤمنين، سواء بناء على خلاف الفروع أم غيره.

وطالما أن المختلفين فيما يجوز فيه الاختلاف لا يدخلون فيمن شملتهم هذه الآيات، فبالتالي لا تكون هناك علاقة إطلاقاً بينهم وبين موضوع هذه الشبهة المذكورة. واللَّه تعالى أعلم.

---

(١) الطبري. جامع البيان في تفسير القرآن. ج٤ ص٢٦.
(٢) انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٨ ص١٦٩.
(٣) الطبري. جامع البيان في تفسير القرآن. ج٤ ص٢٦.

الباب الخامس

المسلمات الأخلاقية في فقه الاختلاف

ويتضمن أربعة فصول :

- الفصل الأول : **التزام الحوار بالحسنى واجتناب الجدال المذموم بين المختلفين .**
- الفصل الثاني : **تحسين الظن واجتناب منهجية الطعن بالمخالف .**
- الفصل الثالث : **الإخلاص للَّه واجتناب الهوى .**
- الفصل الرابع : **اجتناب التعصب للآراء والأفراد .**

التزام الحوار بالحسنى واجتناب الجدال المذموم بين المختلفين

بين الحوار بالحسنى والجدال المذموم:

ليست كل أنواع الجدل محرَّمة، بل إنه قِسمان، جَدَلٌ محمودٌ وآخرٌ مذمومٌ، وقد تبين سابقاً أن المحمودَ ما يكون على سبيل النصيحة، أما المذموم فشِقّان، أولهما ما كان بغير عِلم وثانيهما ما كان بالشّغَبِ والتمويه نُصرةً للباطل بعد ظهور الحق[1]. والجدل المراد اجتنابه هنا هو المذموم بالطبع. أما الحوار الهادف للوصول إلى الحق البنَّاءِ للمعرفةِ الحَقَّةِ والفهم الصحيح ـ وهو هنا بمعنى الجدل المحمود ـ فإنه مطلوبٌ شرعاً بين المختلفين، لأن الأَصل أن يكون المسلمون متفقين غير مختلفين ما أمكنهم لذلك سبيلاً، والحوار بالحسنى هو خير وسيلة للوصول إلى هذه النتيجة بين المختلفين منهم.

لذا وتثبيتاً لهذه المنهجية عند المسلمين ـ واللّه سبحانه وتعالى هو الأعلم بأحوال المسلمين وأن بَشَرِيَّتَهم ستُوقِعُهم ولا بد في الاختلاف ـ فقد فاضت النصوص بالمعاني الدالة عليها، ومنها قوله سبحانه: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النحل: ١٢٥]. فقد فرّق المولى في التعبير بين المطلوب في الموعظة والمطلوبِ في الجدل، ففي الموعظة اكتفى بأن تكون حسنة. أما في الجدال فلم يرض سبحانه إلا أن يكون بالتي هي أحسن، أي إذا كان هناك أسلوبان أحدهما حسنٌ والآخرُ أحسن فالمطلوبُ في الجدالِ الأسلوبُ الأحسن، وسرُّ ذلك أن الموعظة ترجع عادة إلى الموافقين الملتزمين بالمبدأ أو الفكرة، فهم لا يحتاجون إلا إلى موعظة تُذَكِّرُهُم أو ترقق قلوبهم، أما الجدال فيوجه عادة إلى المخالفين الذين قد يَدْفَعُ الخلافُ معهم إلى شيء من القسوة في التعبير، فكان من الحكمة أن يَطلب القرآن الكريم اتخاذَ أحسن الطرائق للجدال والحوار معهم حتى يؤتي أُكُلَهُ[2]. وانظر ما أروعه من أسلوب يستعمله الباري

---

(١) الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ص٢٣٢ بتصرف. وانظر في هذا الكتاب الباب الأول الفصل الأول.

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٢٤٥ ـ ٢٤٦ باختصار.

سبحانه لتعليم المؤمنين مبادئ الحوار بالحسنى، قال تعالى مخاطباً رسوله ليقول للمشركين: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ۝ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [سبأ: ٢٤، ٢٥].

ففي هذا إرشاد منه سبحانه لرسوله إلى المناظرات الجارية في العلوم وغيرها، وذلك لأن أحد المتناظِرَين إذا قال للآخر: «هذا الذي تقُول خطأ» يُغْضِبُه، وعند الغضب لا يَبقى سَدادُ الفكرِ، وعند اختلاله لا مطمع في الفهم فيَفُوتُ الغرض. وأما إذا قال له بأن أحدنا لا يشك في أنه مخطئ، والتمادي في الباطل قبيح، والرجوع إلى الحق أحسن الأخلاق، فنجتهدُ ونبصرُ أينا على الخطأ ليحترز، فإنه يجتهد ذلك الخصم في النظر ويترك التعصب، وذلك لا يوجب نقصاً في المنزلة، لأنه أُوهِمَ بأنه في قوله شاكٌّ، دَلَّ عليه قوله تعالى لنبيه ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ﴾ مع أنه لا يشك في أنه هو الهادي ﷺ وهو المهتدي، وهم الضالون والمضِلون... ثم قال تعالى: ﴿قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ أضاف الإجرام إلى النفس وذَكَرَ فعلهم وما فيه من خطأ بلفظِ العملِ لئلا يحصل الإغضاب المانع من الفهم... إلخ[١].

ومن النصوص الواردة في الجانب المقابل ـ جانب الجدالِ المذموم والمراءِ القبيح والخصومةِ بين المختلفين ـ المنهيِّ عنه، ورد قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ۝ ثَانِىَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٢] [الحج: ٨، ٩]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ﴾ [الكهف: ٥٦]، وكذلك قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾[٣] [مريم: ٩٧]، ففيه إنذار للقوم اللد بأن لهم العذاب إن أعرضوا عن الحق، وَوَصْفُهُم كذلك خِذْمَةٌ لهم لأنهم مُعرِضون عن الحق أصلاً.

كذلك قال رسول اللَّه ﷺ فيما روته عنه السيدة عائشة (رضي اللَّه عنها): «**إن أبغض الرجال إلى اللَّه الألد الخصم**»[٤].

---

(١) الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٢٥ ص٢٥٧.

(٢) ثاني عطفه معناها: لاوياً جانبه تكبراً وازدراء. انظر: الصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. ج٢ ص٢٨٢.

(٣) لُدّاً جمع ألد، والألد المعاند الشديد الخصومة. انظر نفس المصدر ج٢ ص٢٢٧.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأحكام (٩٣)، باب الألد الخصم (٣٤)، حديث رقم (٧١٨٨). ومسلم في صحيحه. كتاب العلم (٤٧)، باب في الألد الخصم (٢)، حديث رقم (٥ ـ ٢٦٦٨)، والترمذي في سننه. كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب ومن سورة البقرة (٣)، حديث رقم (٢٩٧٦).

ومن أجل ذلك وذماً للمراء، وترغيباً في البعد عنه قال رسول اللَّه ﷺ فيما يرويه عنه أبو أمامة (رضي اللَّه عنه): «**أنا زعيم ببيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وإن كان محقاً**»[١]، وعنه (رضي اللَّه عنه) أن رسول اللَّه ﷺ قال في ذم الجدل: «**ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل**»[٢] ثم تلا: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨] وهذا أمرٌ ملاحظ، إذ أن القوم إذا حُرِموا التوفيق تَرَكوا العمل وغَرِقوا في الجدل، وبخاصة أن هذا موافق لطبيعة الإنسان التي لم يهذبها الإيمان[٣]، والتي ذكرها المولى بقوله: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤].

لذا كانت هذه المنهجية ـ التي صُدِّرَ بها مطلع هذا الفصل ـ هي الصبغة الغالبة في علماء القرون الأولى قرون الخيرية، وممن عبر عنها التزاماً بها الصحابي الجليل جرير بن عبد اللَّه (رضي اللَّه عنه) بقوله: «**بايعت رسول اللَّه ﷺ على النصح لكل مسلم**»[٤]. ومن العلماء الإمامُ الشافعي (ت٢٠٤هـ) بقوله: «ما كَلَّمتُ أحداً قط إلا ولم أبال بيّن اللَّهُ الحقَّ على لساني أو لسانه»، وقوله أيضاً: «واللَّه ما ناظرتُ أحداً فأحببت أن يخطئ»[٥]، ثم قَعَّدَ للمسألة بقوله (رضي اللَّه عنه): «المراء في العلم يقسي القلوب ويورث الضغائن»[٦].

وعلى ذلك سار العلماء المخلَصون من بعدهم، ومنهم الإمام الآجري (ت٣٦٠هـ) الذي نَذكُرُه هنا لنُورِد كلامَه في هذه المسألة، حيث شرَّح فيه الطريقة الواجب اتباعها بين المختلفين المتحاورين، حتى دخل في أدق تفاصيلها ـ وذلك تتميماً للفائدة ـ إذ يقول: «...فإن قال قائل: فما يصنع في علم قد أشكل عليه ـ في الوقت الذي حرم عليه الجدل، فأجاب: قيل: إذا كان كذلك وأراد أن يَستنبط علمَ ما أشكل عليه قَصَدَ إلى عالِم ممن يعلم أنه يريد بعلمه اللَّهَ ممن يَرتضي عِلمَه وفهمه وعقله فذاكَرَهُ مذاكرةَ من يَطلب الفائدةَ وأَعلَمه أن مناظرتي إياك مناظرةُ من يطلب الحق وليست مناظرةَ مغالِب، ثم أَلزَمَ نفسَه الإنصافَ له في

---

(١) أخرجه أبو داوود في السنن. كتاب الأدب (٣٥)، باب في حسن الخلق (٧)، حديث رقم (٤٨٠٠). والطبراني في المعجمين الأوسط والكبير. وهو في الكبير ج٨ ص٩٨. حديث رقم (٧٤٨٨). وفي الأوسط ج١ ص٢٢٩. حديث رقم (٨٧٨). وحسنه في صحيح الجامع الصغير. وهو جزء حديث. والربض أسفل الشيء.

(٢) سبق تخريجه في الباب الأول الفصل الأول.

(٣) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٢٤٠.

(٤) رواه الخطيب البغدادي. الفقيه والمتفقه. ج٢ ص٢٦.

(٥) نفس المصدر. ج٢ ص٢٦.

(٦) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٢٢٧.

مناظرته، وذلك أنه واجب عليه أن يُحِبّ صوَابَ مُناظِرِه ويكرَهَ خطأهُ كما يُحِبُّ ذلك لنفسه، ويكره له ما يكره لنفسه، ويُعْلِمُه أيضاً إن كان مرادك في مناظرتي أن أخطئ الحق وتكون أنت المصيب، ويكون أنا مرادي أن تخطئ الحق وأكون أنا المصيب فإن هذا حرام علينا فعله لأن هذا خُلُقٌ لا يرضاه اللَّه منا، وواجب علينا أن نتوب من هذا»[١].

هذه كانت حال الأثبات من العلماء المخلَصين العاملين، فهل يا ترى هذه حال العديد من المتأخرين أو حال أكثر المجادلين في عصرنا هذا الذي ليس لدى أحدهم[٢] فيه أدنى استعداد لأن يعدل عن رأيه، بل يريد للآخرين أن ينزلوا عند رأيه ويتبعوه فيما يقول، فكأنما هو على حق دائماً والآخرون على الباطل أبداً، أيعقل هذا منطقاً في المسائل الظنية؟!. وهذا ما كان في بعض الذين سبقوا وخاصة في العصور المتأخرة، وكما يقول الإمام الدهلوي (ت١١٧٦هـ) فيهم وخاصة «عندما دخلوا في نوادر الأمور وغرائبها وغاصوا فيها، وأكثروا القيل والقال في بعض أبواب الفقه والأصول، فاستنبط كلٌّ لأصحابه قواعد جدلية، فأورد، فاستقصى وأجاب، وتَفَصَّى وعَرَّفَ وقَسَّمَ، فَحَوّرَ طولَ الكلام تارة، وتارة أخرى اختصر. ومنهم من ذهب إلى هذا بفرض الصور المستبعدة التي من حقها ألا يتعرض لها العقلاء... إلخ».

ففتنة هذا الجدل والخلاف والتعمق قريبة من الفتنة الأولى حين تشاجروا في المُلك، وانتصر كل لصاحبه، فكما أعقبت تلك ملكاً عضوداً ووقائع صماء وعقماء، فكذلك أعقبت هذه جهلاً واختلافاً وشكوكاً ووهماً ما لها من أرجاء، فنشأت بذلك قرونٌ على التقليد الصَّرف، ولا يميزون الحق من الباطل ولا الجدل عن الاستنباط...، فالفقيه فيهم هو المتشدق الذي حَفِظَ أقوال الفقهاء ـ قويها وضعيفها ـ من غير تمييز وسرَدَها بشقشقة شدقيه، والمحدِّثُ مَنْ عَدَّ الأحاديث صحيحها وسقيمها وهَذَّهَا[٣] كَهَذِّ الأسمار بقوة لحييه. ويؤسف أنه لم يَأْتِ قرنٌ بعد ذلك إلا وهو أشد انتزاعاً للأمانة من صدور الرجال، حتى اطمأنوا بترك الخوض في أمر الدين وبأن يقولوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون»[٤]. لكنه يعود لينبه «ولا أقول إن ذلك كلي مطرد،

---

(١) الآجري: أخلاق العلماء. ص٧٠ ـ ٧١. كما ورد عنه (رضي اللَّه عنه) قوله: «إن المراء أكثره يغير قلوب الإخوان، ويورث التفرقة بعد الإلفة والوحشة بعد الأنس». ومن تحذيرات العلماء من المراء ومخاطره أيضاً قول مسلم بن يسار: «إياكم والمراء فإنه ساعة جهل العالم، وبها يبتغي الشيطانُ زلته».

(٢) المقصود هنا الذين يجادلون من المعاصرين.

(٣) أي تكلم بغير معقول مما يناقض البدهيات الشرعية أو المنطق العقلي.

(٤) الدهلوي. حجة اللَّه البالغة. ج١ ص٤٧١ ـ ٤٧٢.

فإن للَّه تعالى طائفة من عباده لا يضرهم من خَذَلَهُم وهم حُجة اللَّه الباقية في أرضه»[١].

إن آفة المجادلين ـ بغير حق ـ المتخالفين جميعاً المراء واللد في الخصومة، وقد ذم الشارع هذه الصفات، كما أثبتت الأيام والتجارب سوء نتائجها وعاقبتها على الأمة. ألا فلنتق اللَّه جميعاً ولننصرف عن هذه الأخلاق كي يصلح حالنا، وإني لأدعو اللَّه مخلصاً أن يتحقق فينا ذلك، فكفى الأمة عذابات، وهل منا من يريد أن يزيد إلى عذابات الخارج عذابات من الداخل، إني لأربأ بالمسلمين أن يفعلوا ذلك، واللَّه الهادي والموفق إلى سبيل الرشاد. وأسأله الخلاص من فتنة اغترار كل مسلم بما عنده، فحقاً كفانا ذلك. اللَّهم آمين.

شروط الحوار المشروع:

على أن للحوار المشروع شروطاً لا بد من التزامها، فإذا انتفت أو انتفى أحدها خرج الحوار عن كونه مشروعاً ووجب تركه، وقد أجملها الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) بثمانية هي التالية:

١ ـ أن لا يَشتغلَ به وهو من فروض الكفايات من لم يتفرغ من فروض الأعيان؛ حتى عد أن من عليه فرض عين فاشتغل بفرض كفاية يزعم أن مقصده الحق فهو كذاب.

٢ ـ أن لا يَرى فرضَ كفايةٍ أهم من موضوع الحوار أو المناظرة، فإن رأى ما هو أهم وفعل غيره عصى بفعله، وكان مثاله مثال من يَرى جماعةً من العطاش أشرفوا على الهلاك وقد أهملهم الناسُ وهو قادرٌ على إحيائهم بأن يَسقيهم الماء فاشتغل بتعلم الحجامة، وزعم أنه من فروض الكفاية ولو خلا بلد عنها لهلك أهله، حتى أنه إذا قيل له في البلد جماعة من الحجامين وفيهم غنية، يقول: هذا لا يخرج هذا الفعل عن كونه فرض كفاية!! فحال من يفعل هذا ويهمل الاشتغال بالواقعة الملمة بجماعة العطاش من المسلمين كحال المشتغل بالمناظرة وفي البلد فروض كفايات مهملة لا قائم بها كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو من فروض الكفايات. ومع ذلك فإنه ربما يكون المختلف في جلسةِ مناظرةٍ مثلاً مشاهداً للحرير ملبوساً أو حتى مفروشاً من قبل بعض الحضور وتراه ساكتاً حتى يستميل إليه هؤلاء الحضور، في حين أنه يناظر ويناقش في مسألة لا يتفق وقوعها قط، ويريد للناس أن ينزلوا فيها عند رأيه، وإن وقعت قام بها جماعة من العلماء، أما هذا المنكر فهو مطالب بالنهي عنه اتفاقاً وعليه بيان حكمه، ومع ذلك يزعم أنه يريد أن يتقرب بمناظرته تلك ـ التي هي في أحسن الحالات من فروض الكفاية ـ إلى اللَّه تعالى.

---

(١) نفس المصدر. ج١ ص٤٧٢.

وقد روى أنس (رضي اللَّه عنه) أنه: «**قيل: يا رسول اللَّه متى ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فقال: إذا ظهر فيكم ما ظهر في الأمم قبلكم، قلنا: يا رسول اللَّه وما ظهر في الأمم قبلنا؟ قال: المُلك في صغاركم والفاحشة في كباركم والعلم في رُذالتكم**»[١].

٣ ـ أن يكون المناظر مجتهداً يفتي برأيه لا بمذهب محددٍ دون غيره، حتى إذا ظهر له الحق من أي مذهب ترك ما هو عليه وأفتى بما ظهر له من الحق، وذلك كما كان يفعل الصحابة (رضي اللَّه عنهم) والأئمة، فأما من ليس له رتبة الاجتهاد[٢] فأي فائدة له في المناظرة ومذهبُه معلومٌ وليس له الفتوى بغيره[٣] وهذا طبيعي، فمن ليس له رتبة الاجتهاد ولا يَقْدِرُ عليه، وأَلْزَمَ نفسه بمذهبٍ ما وهو غير قادر على مناقشة أقوال مخالفيه ومعرفة راجحه من مرجوحه، فكيف يمكن له أن يناظر مخالِفَهُ وهو لا يستطيع تقدير موقع ما يقوله خصمه من الإصابة أو عدمها؟

٤ ـ أن يحاول المخالف ألا يناظر إلا في المسائل الواقعة أو القريبة الوقوع ما أمكن لذلك سبيلاً. فإن الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ما تشاوروا إلا فيما تجدد من الوقائع أو يغلب وقوعه. لكننا لا نرى مناظري اليوم إلا مهتمين ـ في الغالب ـ في غير المسائل التي تعم فيها البلوى بالفتوى وطلب العلم فيها، بل يطلبون الطبوليات التي تُسمع فيتسع مجال الجدل فيها كيفما كان الأمر. والمقصود في الحق أن يقصر الكلام ويبلغ الغاية على القرب لا أن يطول.

٥ ـ أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إلى المختلفين وأهم من المَحافل وبَيْنَ أَظْهُرِ الأكابر والسلاطين، فإن الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب الفتن (٣٦)، باب قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم**﴾ (٢١)، حديث رقم (٤٠١٥). وحسنه العراقي في تخريجه أحاديث الإحياء. انظر: الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤٤.

(٢) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤٣ ـ ٤٤ باختصار. قد يبدو من ظاهر كلام الإمام الغزالي أن مراده بمن له رتبة الاجتهاد المجتهد المطلق لكن هذا الأمر لا يمنع أن يسري الترجيح واتباع الدليل على أي نوع من مراتب المجتهدين ابتداء بالمجتهدين المخرِّجين أو المرجِّحين وأهل النظر وصعوداً حتى أعلى مراتبه، كما يمكن أن يزاد إلى هؤلاء آخرون ممن ليس لهم أدنى حظ في الاجتهاد وهم الذين يمكنهم التمييز بين الراجح والمرجوح والصحيح والضعيف، وهؤلاء هم الذين وصفهم ابن عابدين بأنهم طبقة الحفاظ من المقلدين، والذين قال فيهم: «إنهم لقادرون على التمييز بين القوي والأقوى الضعيف... إلخ ولا يكون عملهم الترجيح»، فهؤلاء يمكن إضافتهم إلى من ذكرهم الإمام الغزالي إن لم يتعصبوا للمذهب بل للحق. إذ أنه يمكنهم التعاطي مع المُناظر المختلف من جهة المقدرة على التمييز بين الأقوال والآراء واتباع أرجحها.

(٣) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤٣.

الحق، وفي حضور الجَمْع ما يُحَرِّكُ دواعي الرياء ويوجِب الحرص على نصرة كل واحد نفسه محقاً كان أو مَبطِلاً، وأنت تعلم أن الحرص على المجامع والمحافل ليس للَّه، وأن الواحد منهم إذا غَرَّهُ الوسواسُ الخناس قد يخلو بصاحبه مدة طويلة فلا يكلمه وربما يقترح عليه فلا يجيب، وإذا ظهر مُقَدَّمٌ أو انتظم بجمع لم يغادر من قوس الاحتيال منزعاً حتى يكون هو المتخصص بالكلام[١]. يقول الإمام ابن الوزير (ت٨٤٠هـ) في هذا: «. . .حَرِّر النيةَ الصحيحةَ في معرفة الحق وما أوجب اللَّه معرفته طاعة للَّه لا مباهاة ولا مراءاة ولا مماراة، ثم استعن باللَّه واستغث به، وانظر في الخلوات خالطاً النظر بالدعاء والتضرع والاستعاذة من الفتن، فإنك ترى بذلك من العون والسهولة ما وعد اللَّه به الداعين إليه الراجعين إليه»[٢].

٦ ـ أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، وأن يرى رفيقه المحاور مُعِيناً لا خصماً ـ طبعاً إن خلصت النوايا من كلا الطرفين ـ، ويشكره إذا عرَّفه الخطأ وأظهر له الحق؛ كما لو أخذ طريقاً في طلب ضالته فنبهه صاحبه على ضالته في طريق آخر فإنه كان يشكره ولا يذمه، ويكرمه ويفرح به، فهكذا كانت مشاورات الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، حتى أن امرأة ردت عمر (رضي اللَّه عنه) ونبهته إلى الحق وهو في خطبته على ملأ من الناس فقال: أصابت امرأة وأخطأ عمر. وسأل رجل علياً (رضي اللَّه عنه) فأجابه، فقال: «ليس كذلك يا أمير المؤمنين ولكن كذا وكذا» فقال: «أصبت أنت وأخطأت أنا، وفوق كل ذي علم عليم».

واستدرك ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) على أبي موسى الأشعري (رضي اللَّه عنه)، فقال أبو موسى (رضي اللَّه عنه): لا تسألوني عن شيء وهذا الحَبر بين أظهركم، وذلك لما سئل أبو موسى (رضي اللَّه عنه) عن رجل قاتل في سبيل اللَّه فقُتِل فقال: هو في الجنة. وكان أمير الكوفة، فقام ابن مسعود (رضي اللَّه عنه) فقال: أعده على الأمير فلعله لم يفهم، فأعادوا عليه، فأعاد الجواب، فقال ابن مسعود (رضي اللَّه عنه): وأنا أقول إن قُتِل فأصاب الحق فهو في الجنة. فقال أبو موسى (رضي اللَّه عنه): الحق ما قال. فهكذا يكون إنصاف طالب الحق، ولو ذُكِرَ مثل هذا الآن لِأَقَلِّ متفقه لأنكر واستبعده وقال: لا يحتاج إلى أن يقال أصاب الحق فإن ذلك معلوم لكل أحد.

فانظر إلى مُناظري هذا الزمن كيف يسوَدُّ وجه أحدهم إذا اتَّضحَ الحقُّ على لسان

---

(١) نفس المصدر. ج١ ص٤٣ ـ ٤٤ بتصرف. المعنى: أي أنه في المجالس العامة يحاول المجادل بكل السبل الممكنة أن يكون له قصب السبق في الجدال والإفحام.

(٢) ابن الوزير. إيثار الحق على الخلق. ص٣٤.

خصمه وكيف يخجل به، وكيف يجهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره، ثم لا يستحي من تشبيه نفسه بالصحابة (رضي اللَّه عنهم) في تعاونهم في الحق؟؟!!

٧ ـ أن لا يمنع معينه في النظر من الانتقال من دليل إلى دليل، ومن إشكال إلى إشكال، فهكذا كانت مناظرات السلف، ويُخْرِج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة فيما له وعليه.

٨ ـ أن يناظر من يتوقع الاستفادة منه ممن هو مشتغِلٌ بالعلم. لذا كان كثير من المجادلين يحترزون عن مناظرة الفحول خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم، فيرغبون فيمن دونهم طمعاً في ترويج الباطل عليهم.

وبعد ذلك يقول إن وراء هذا شروط دقيقة كثيرة، لكن في هذه الشروط الثمانية ما يهديك إلى من يناظر للَّه ومن يناظر لعلة[١].

ضوابط الحوار المشروع:

وتتميماً للفائدة نعرج على ذكر هذه الضوابط التي لا بد منها ليخرج الحوار في الصورة المطلوبة شرعاً، وليتحقق منه مبتغاه، وجماع هذه الضوابط ما يلي:

١ ـ الاتفاق على موضوع الحوار: وهو ضروري لتجنب الخروج عنه إلى غيره بشرود غير مقصود أو انشغال بأمثلة عارضة أو انتقال بين المسائل بغير ثمرة مرجوة، وذلك حتى لا نخرج من الحوار بحزمة جديدة من الاختلافات.

٢ ـ الاتفاق على ضوابط الحوار: فإن الاتفاق على القواعد والأسس التي تحكم الحوار يختصر كثيراً من الجهد بل الجدل أيضاً.

٣ ـ تحرير موضع الخلاف: وهو لا بد منه، خاصة وأن التجربة تثبت أن الاختلاف قد يكون وهمياً في العديد من المسائل كأن يكون الخلاف متعلقاً ببعض الملابسات واللوازم مثلاً، في حين أن أصل الموضوع متفق عليه.

٤ ـ تحكيم الحوار إن أمكن: وذلك من طرف ثالث متفق على علمه ووقاره.

٥ ـ تحقيق التراحم والتآخي بين المختلفين المتحاورين: فالتراحم والتفاني والتوقير أخلاق إسلامية راسخة، وأحوج ما يكون المسلمون إلى التراحم والتوقير عند مظنة الخطأ، وخاصة إذا كان ذلك في تعاون على المعروف. والحوار هو من أشرف الأعمال التي لا بد أن يتعاون فيها المسلمون، فالرفق واللين والتواضع والاحترام والتغاضي عن الزلات بين أهل الحوار يسهل عملهم ويرطب قلوبهم ويعين على

---

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤٤ ـ ٤٥ باختصار.

الاستمرار في الحوار، ومن ثم التوصل إلى النتائج المرضية ما أمكن.

٦ـ ترك الشدة: فالشدة مكانها مع الكافرين ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الفتح: ٢٩] وليس بين المؤمنين لأن من صفاتهم أنهم ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ كما جاء في نفس الآية، ومن مظاهر الشدة في الحوار التوبيخ في العبارات أو التحقير في المخاطبة وغير ذلك كثير. . .

٧ ـ احترام الرأي المخالف: طالما أنه لم يقع في المنكر وقام على دليل معتبر، مع أن هذا لا ينفي مناقشته فيه، بل وإبطاله بالدليل الأقوى إن وُجِد.

٨ ـ إحسان الظن بالمخالف: فهو الأصل في التعامل بين المسلمين ما لم يثبت خلافه، ويقتضي إحسانُ الظن به حمل خلافه على الإخلاص، وطلب الحق وعدم نسبته إلى الهوى أو الباطل، والاعتذار لموقفه ما احتمل العذر، هذا وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل لاحقاً.

٩ ـ الدقة في الأحكام: وتوخي العبارة الواضحة، والابتعاد عن التعميمات المشْكِلة، لأن الإخلال بهذا قد يفتح الباب لجدل جانبي فيتعطل بذلك سير الحوار الموضوعي، وتتاح الفرصة للظنون والاتهامات.

١٠ ـ البعد عن البغي: فالبغي من أخطر أسباب الخلاف ابتداءً، واتساعِهِ بعد وجوده، قال تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ومظاهر البغي كثيرة، منها إنكار أحد المتحاورين الحق إن ظهر على لسان الآخر، أو تجاهل دلالة الدليل ممن ظهرت له، أو الاحتجاج بما يعلم المحتج عدم حجيته، أو إلزام المحاور بلازم قوله الذي يتبرأ منه، أو التماس التفسيرات السيئة لكلامه، أو الحكم عليه بكلام متشابه ذي وجوه بمجرد الظن، أو الاستهزاء به واستغلال ضعفه وهكذا دواليك. . .

١١ ـ الشجاعة في الاعتراف بالخطأ: فالاختلاف يعني في الغالب أن أحد الطرفين قد أخطأ، وهدف الحوار البحث عن الخطأ لتصحيحه، وهذا يتطلب نية خالصة للاعتراف به عند ظهوره.

١٢ ـ تأجيل الحوار إذا تعذر نجاحه: فقد تفرض موانع تحول دون تحقيق الهدف المرجو من الحوار، كأن يستنفد الأطرافُ ما لديهم من معلومات دون أن تظهر الحجة أو يتضح الصواب، أو يُخشى من تحول الجدل العلمي إلى منازعة ومخاصمة، أو تظهر دلائل الانتصار للنفس وحب الغلبة أو الرغبة في الانتقام وغير ذلك. . . فالأولى في مثل هذه الأحوال أن يؤجل الحوار، ويستأنف بعد تصحيح الخطأ، أو بعد الاستزادة من المعلومات أو بعد صفو القلب بحسب الخلل في كل حالة.

١٣ ـ التفريق بين ما يقال في المجالس الخاصة بأهل العلم أو حتى طلبة العلم وبين ما ينشر على عوام الناس، وأثر هذا الاختلاف على سامعه، فطالب العلم ينزل عادة المسائل في منازلها التي تستحق، أما العامي فغالباً ما يكون كحاطب ليل، لا يفرق فيما يسمع، وقد لا يميز فيما ينقل، ولا يتنبه إلى الصحيح من السقيم.

آفات إن وقعت بين المتناظرين كانت علامة على خروجهم عن جادة الحوار المشروع:

أما وقد كان للشيطان مداخل عديدة على الإنسان يستطيع أن يلبس عليه من خلالها أحابيله وأشراكه، فقد وجب التنبيه في هذا الصدد إلى مهلكات الأخلاق التي قد تتولد عن المناظرة إذا خرجت عن إطارها المشروع، فنذكرها للتنبيه منها وبيان خطورتها، ولكي لا يقع فيها المختلفون المتناظرون، فإنها إن وقعت كان لا بد من الخروج منها لئلا يقع المحظور، وهو الوقوع في الحوار غير المشروع أو الجدال المذموم.

هذا وقد حصر الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) هذه الآفات في عشرة، وهو الحجة في معرفته بدقائق النفس ما لها وما عليها كما شهد له بذلك المنصفون الأقربون من فكره أو الأبعدون.

يقول الإمام الغزالي: «اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدّق عند الناس وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس، هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند اللَّه، المحمودة عند عدو اللَّه إبليس. ونسبتها إلى الفواحش الباطنة من الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الجاه وغيرها كنسبة شرب الخمر إلى الفواحش الظاهرة من الزنا والقذف والقتل والسرقة. وكما أن الذي خُيِّر بين الشرب والفواحش وسائر الفواحش استصغر الشرب فأقدم عليه فدعاه ذلك إلى ارتكاب بقية الفواحش في سُكْرِهِ، فكذلك من غَلَبَ عليه حبُّ الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة دعاه ذلك إلى إضمار الخبائث كلها في النفس وهيج فيه جميع الأخلاق المذمومة ومجامعُها فيما يلي:

١ ـ فمنها الحسد، قال رسول اللَّه ﷺ: «**الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب**»[١] ولا ينفك المُناظرُ عن الحسد، فإنه تارة يَغلب وتارة يُغلب، وتارة

(١) أخرجه أبو داود في السنن عن أبي هريرة (رضي اللَّه عنه). كتاب الأدب (٣٥)، باب في الحسد (٤٤)، حديث رقم (٤٩٠٣). وابن ماجه عن أنس (رضي اللَّه عنه). كتاب الزهد (٣٧)، باب الحسد (٢٢)، حديث رقم (٤٢١٠). وقال المناوي: قال الحافظ العراقي: سنده ضعيف، وقال البخاري: لا يصح، لكنه في تاريخ بغداد بسند حسن .اهـ. فيض القدير ج٣ ص٤١٣.

يُحمد كلامه وأخرى حُمِد كلامُ غيره. فما دام يبقى في الدنيا واحد يذكره بقوة العلم والنظر أو يظن أنه أحسن منه كلاماً وأقوى نظراً فإنه قد يحسده ويحب زوال النعم عنه وانصراف القلوب والوجوه عنه إليه.

٢ ـ ومنها التكبر والترفع على الناس، فقد قال ﷺ: «**من تكبر وضعه اللَّه ومن تواضع رفعه اللَّه**»(١) وإن المناظر قد يقع في خطيئة التكبر على الأقران والأمثال، والترفع إلى فوق قدره، حتى إنهم ليتقاتلون على مجلس من المجالس يتنافسون فيه في الارتفاع والانخفاض والقرب من وسادة الصدر والبعد منها والتقدم في الدخول عند مضايق الطرق، وربما يتعلل الغبي والمَكَّارُ الخَدَّاعُ منهم بأنه يبغي صيانة عز العلم، «**وأن المؤمن منهي عن الإذلال لنفسه**»(٢) فتعبر عن التواضع الذي أثنى اللَّه عليه وسائر أنبيائه بالذل وعن التكبر الممقوت عند اللَّه بعز الدين تحريفاً للاسم وإضلالاً للخلق به كما فعل في اسم الحكمة والعمل وغيرهما.

٣ ـ ومنها الحقد، فلا يكاد المناظر يخلو عنه، وورد في ذم الحقد ما لا يخفى، وغالباً ما لا يقدر المجادل إلا على أن يضمر حقداً على من يحرك رأسه من كلام خصمه ويتوقف في كلامه فلا يقابله بحسن الإصغاء بل يضطر إذا شاهد ذلك إلى إضمار الحقد وتربيته في نفسه، وغاية تماسكه الإخفاء بالنفاق، ويترشح منه إلى الظاهر لا محالة في غالب الأمر. وكيف ينفك عن هذا ولا يتصور اتفاق جميع المستمعين على ترجيح كلامه واستحسان جميع أحواله في إيراده وإصداره؟ بل لو صد من خصمه أدنى سبب فيه قلة مبالاة بكلامه انغرس في صدره حقد لا يقلعه مدى الدهر إلى آخر العمر.

٤ ـ ومنها الغيبة، وقد شبهها اللَّه بأكل الميتة، ولا يزال المجادل مثابراً على أكل الميتة، فإنه لا ينفك عن حكاية كلام خصمه ومذمته، غاية تَحَفُّظِهِ أن يصدق فيما

---

(١) أخرج مسلم بنحوه عن أبي هريرة (رضي اللَّه عنه). في كتاب البر والصلة (٤٥)، باب استحباب العفو والتواضع (١٩)، حديث رقم (٦٩ ـ ٢٥٨٨). والترمذي في السنن. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في التواضع (٨٢)، حديث رقم (٢٠٢٩). وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري (رضي اللَّه عنه). كتاب الزهد (٣٧)، باب البراءة من الكبر (١٦)، حديث رقم (٤١٧٦). ولفظه عند مسلم: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما نقصت صدقة من مال، وما زاد اللَّه عبداً بعفو إلا عزاً، وما تواضع أحد للَّه إلا رفعه اللَّه**».

(٢) أخرجه الترمذي في سننه عن حذيفة (رضي اللَّه عنه) في كتاب الفتن (٣٤)، باب (٦٧) حديث رقم (٢٢٥٤) وقال: حديث حسن غريب. وابن ماجه في سننه. كتاب الفتن (٣٦)، باب قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم**﴾ (٢١)، حديث رقم (٤٠١٦). وأحمد في مسنده ج٥ ص٤٠٥، ولفظه: قال ﷺ: «**لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه . . .**» وهو جزء حديث.

يحيكه عليه ولا يكذب في الحكاية عنه، فيحكى عنه لا محالة ما يدل على قصور كلامه وعجزه ونقصان فضله وهو الغيبة، فأما الكذب فبهتان. وكذلك لا يقدر على أن يحفظ لسانه عن التعرض لعِرض من يُعْرِضُ عن كلامه ويصغي إلى خصمه ويُقبل عليه، حتى ينسبه إلى الجهل والحماقة وقلة الفهم والبلادة.

٥ ـ ومنها تزكية النفس، قال اللَّه سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢] وقيل لحكيم: ما الصدق القبيح؟ فقال: ثناء المرء على نفسه.

٦ ـ ومنها التجسس وتتبع عورات الناس، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات: ١٢]، والمجادل لا ينفك عن طلب عثرات أقرانه وتتبع عورات خصومه، حتى إنه ليُخْبَرُ بورود مُناظرٍ إلى بلده فيَطلب من يخبر بواطنَ أحوالِه ويستخرج بالسؤال مقابحه حتى يعدها ذخيرة لنفسه في إفضاحه وتخجيله إذا مست إليه حاجة، حتى إنه ليستكشف عن أحوال صباه وعن عيوب بدنه فعساه يعثر على هفوة أو على عيب به من قرع أو غيره، ثم إذا أحس بأدنى غلبة من جهته عرّض به إن كان متماسكاً.

٧ ـ ومنها الفرح لمساءة الناس والغم لمسارِّهم، ومن لا يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه فهو بعيد من أخلاق المؤمنين، فكل من طلب المباهاة بإظهار الفضل يسُرُّهُ لا محالة ما يسوء أقرانه وأشكاله الذين يسامونه في الفضل، ويكون التباغض بينهم كما بين الضرائر، فكما أن إحدى الضرائر إذا رأت صاحبتها من بعيد ارتعدت فرائصها واصفرّ لونها، فكذا ترى المُناظرَ إذا رأى مناظراً تغير لونه واضطرب عليه فكره فكأنه يشاهد شيطاناً مارداً أو سبعاً ضارياً، فأين الاستئناس والاسترواح الذي كان يجري بين علماء الدين عند اللقاء وما نقل عنهم من المؤاخاة والتناصر والتساهم في السراء والضراء حتى قال الشافعي (ت٢٠٤هـ) (رضي اللَّه عنه): العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل، فلا أدري كيف يدعي الاقتداء بمذهبه جماعةٌ صار العلمُ بينهم عداوة قاطعة! فهل يُتصور أن يُنسب الأُنس بينهم مع طلب الغلبة والمباهاة؟ هيهات هيهات وناهيك بالشر شراً أن يُلزمك أخلاق المنافقين ويُبرئك عن أخلاق المؤمنين والمتقين.

٨ ـ ومنها النفاق فلا يحتاج إلى ذكر الشواهد في ذمه، وهم مضطرون إليه فإنهم يلقون الخصوم ومحبيهم وأشياعهم ولا يجدون بداً من التودد إليهم باللسان وإظهار الشوق والاعتداد بمكانهم وأحوالهم، ويعلم ذلك المخاطِب والمخاطَب وكل من يسمع منهم أن ذلك كذب وزور ونفاق وفجور فإنهم متوددون بالألسنة متباغضون بالقلوب نعوذ باللَّه العظيم منه؛ فقد قال ﷺ: «**إذا تعلم الناس العلم وتركوا العمل**

وتحابوا بالألسن وتباغضوا بالقلوب وتقاطعوا في الأرحام لعنهم اللَّه عند ذلك فأصمهم وأعمى أبصارهم»(١).

٩ ـ ومنها الاستكبار عن الحق وكراهته والحرص على المماراة فيه حتى إن أبْغَضَ شيء إلى المناظِرِ أن يَظهرَ على لسان خصمه الحقُّ، ومهما ظهر تشمر لجحده وإنكاره بأقصى جهده، وبذل غاية إمكانِهِ في المخادعةِ والمكرِ والحيلة لدفعه حتى تصير المماراة فيه عادة طبيعية، فلا يسمع كلاماً إلا وينبعث من طبعه داعيةُ الاعتراض عليه، حتى يغلب ذلك على قلبه في أدلة القرآن وألفاظ الشرع فيضرب البعض منها بالبعض، والمراء في مقابلة الباطل محذور، إذ ندب رسول اللَّه ﷺ إلى ترك المراء بالحق على الباطل. وقد سوّى اللَّه تعالى بين من افترى على اللَّه كذباً وبين من كذب بالحق فقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُۥٓ﴾ [العنكبوت: ٦٨] وقال تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ﴾ [الزمر: ٣٢].

١٠ ـ ومنها الرياء وملاحظة الخلق والجهد في استمالة قلوبهم وصرف وجوههم. والرياء هو الداء العضال الذي يدعو إلى أكبر الكبائر. والمجادل لا يقصد إلا الظهور عند الخلق وانطلاق ألسنتهم بالثناء عليه.

فهذه عشر خصال من أمهات الفواحش الباطنة سوى ما يتفق لغير المتماسكين منهم من الخصام المؤدي إلى الضرب واللكم واللطم وتمزيق الثياب إلخ... وشتم الأستاذِين والقذف الصريح فإن أولئك ليسوا معدودين في زمرة الناس المعتبرين وإنما الأكابر والعقلاء منهم هم الذين لا ينفكون عن هذه الخصال العشر، نعم قد يسلم بعضهم من بعضها مع من هو ظاهر الانحطاط عنه أو ظاهر الارتفاع عليه أو هو بعيد عن بلده وأسباب معيشته، ولا ينفك أحد منهم عنه مع أشكاله المقارنين له في الدرجة.

ثم يتشعب من كل واحدة من هذه الخصال العشر عشر أخرى من الرذائل لم نطول بذكرها وتفصيل أحادها مثل: الأنفة، والغضب، والبغضاء، والطمع، وحب طلب المال، والجاه للتمكن من الغلبة، والمباهاة، والأشر، والبطر، وتعظيم الأغنياء والسلاطين والتردد إليهم والأخذ من حرامهم، والتجمل بالخيول والمراكب والثياب المحظورة، والاستحقار للناس بالفخر والخيلاء، والخوض فيما لا يغني، وكثرة الكلام، وخروج الخشية والخوف والرحمة من القلب، واستيلاء الغفلة عليه حتى لا يدري المصلي منهم في صلاته ما صلى وما الذي يقرأ ومن الذي يناجيه؟! ولا يحس

(١) أخرجه الطبراني من حديث سلمان بإسناد ضعيف. انظر: تخريج العراقي لأحاديث الأحياء، ج١ ص٤٧.

بالخشوع من قلبه مع استغراق العمر في العلوم التي تعين في المناظرة مع أنها لا تنفع في الآخرة، من تحسين العبارة وتسجيع اللفظ وحفظ النوادر إلى غير ذلك من أمور لا تحصى. والمناظرون يتفاوتون فيها على حسب درجاتهم ولهم درجات شتى ولا ينفك أعظمهم ديناً وأكثرهم عقلاً عن جمل من مواد هذه الأخلاق، وإنما غايته إخفاؤها ومجاهدة النفس بها»[(١)].

لذا فقد أصاب من أنصف من العلماء عندما أقر بأن بعض الجداليات تنزلق بصاحبها إلى ما لا يجوز ولا تحمد عقباه. ومن ذلك قول الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) ذاته: لا تعلق كثيراً لما تسمع مني في مجلس الجدل، فإن الكلام يجري فيها على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته. فلسنا نتكلم لوجه اللَّه خالصاً، ولو أردنا ذلك لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب اللَّه تعالى، فإنا مع ذلك نطمع في سعة رحمة اللَّه[(٢)].

جنبنا اللَّه جميعاً حبائل الشيطان والوقوع في مهاوي الجدال المذموم الذي ليس منه طائل إلا زيادة الفرقة بين المسلمين، واللَّه تعالى يدعونا إلى الاعتصام بحبله جميعاً وأن نكون كالبنيان المرصوص فهل من متعظ؟!

---

(١) الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد. الإحياء. ج١ ص٤٥ ـ ٤٨ باختصار.

(٢) نقله الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. ص٢٩٢.

تحسين الظن بالمخالف واجتناب منهجية الطعن فيه

قراءة في منهجية إساءة الظن بالمخالِف والطعنِ فيه، وبيانُ حُكْمِها :

إن منهجية التعاطي مع المخالِفِ على أساس سوء الظن به، وبالتالي الطعن فيه، تشكل منعطفاً خطيراً وحادّاً في مسيرة التواصل بين المسلمين المطلوبة شرعاً وعقلاً، وتصيبُ منها مَقتلاً. فالتواصلُ بين الأفراد أو المجموعات يقوم أولاً وأخيراً على الثقة، فإذا فُقِدت، كيف يمكن أن يبقى هناك تواصل؟ ولئن بقي، كيف يُمكن أن يَكون شكلُه؟ وهل يمكن أن يكون مُرْضِياً أو بالشكل المطلوب شرعاً؟! ثم إلام يؤدي ذلك؟

إن علاقة مشوهةً بين المسلمين لا بد أن تُنتِجَ مواقف على شاكلتها، ونحن في حِلٍّ من ذلك كلِّه وغِنيً عنه، وعن أي خلل يشوب حركة أمتنا في سبيلها نحو تلاحم جسدِها وتراصه المطلوب أن يَكُونَ كالبنيان المرصوصِ. يقول المفكر الإسلامي سيد قطب[1] رحمه اللَّه تعالى: «إن إشاعة أخبار الأفراد السيئة ـ هذا لو تم التسليم جدلاً أن المخالف قد ثبت سوء خطئه ـ أو تجريحَهم، يترك المجال واسعاً بعد ذلك لتجريح كل الأفراد، فتصبح جماعة المسلمين بمجموعها ذاتَ سمعةٍ ملوّثة، وكلُّ فرد منها مهدّدٌ بالاتهام، وفوق ذلك تَهُونُ التهمُ في حِسِّ الأفراد، وتقل بشاعتها بكثرة الترداد. . . والمسلمون لا يخسرون بالسكوت عن

---

(١) هو سيد بن قطب بن إبراهيم: مُفَكِّرٌ إسلاميٌّ مصري من مواليد قرية موث في أسيوط سنة ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٦م، تَخَرَّجَ بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة ١٣٥٣هـ، وعَمِلَ في جريدة الأهرام وكتب في مجلتي (الرسالة) و(الثقافة)، وترقى في وزارة المعارف حتى صار مراقباً فنياً في الوزارة. أُوفِدَ في بعثة لدراسة برامج التعليم في أمريكا (بين ١٩٤٨ ـ ١٩٥١م) فلما عاد انتقد البرامج المصرية وكان يراها على نهج الغربيين، وطالب ببرامج تتمشى مع الفكرة الإسلامية. ثم انضم إلى الإخوان المسلمين وترقى فيهم حتى صار أحد أركانهم وكبار مفكريهم. سُجِنَ في مِحنتهم مع النظام المصري، ثم أخرج، ثم أعيد وأُعْدِمَ عام ١٩٦٦م. ألَّف أغلب مصنفاته في السجون ومن أشهرها (في ظلال القرآن) وهو من وجهٍ تفسيرٌ للقرآن، ومن وجهٍ آخر قراءةٌ تحليليةٌ في نصوصه، وهو في هذا الجانب يُعَدُّ أنفس كتاب تعرض لتحليل آي الذكر الحكيم. و(النقد الأدبي وأصوله ومناهجه) و(التصوير الفني في القرآن) و(العدالة الاجتماعية في الإسلام) وغيرها من نفائس المكتبة الإسلامية المعاصرة. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٣ ص١٤٧ ـ ١٤٨.

تهمة غير محققة كما يخسرون بشيوع الاتهام والترخصِ فيه وعدمِ التحرج من الإذاعة به »[١].

من أجل ذلك كان لا بد من نبذ هذه المنهجية والسير في الركب المناقض لها، وذلك بالتزام منهجية تحسين الظن بالمسلم المخالف واجتناب الطعن فيه. ولذلك يجب على المختلفين أن يخلع كلٌّ منهم النظارتين السوداوين عن عينيه عندما ينظر إلى أعمال الآخر أو مواقِفِه واجتهاداتِه التي هي محل اختلاف، وهما اللتان لا يرى معهما إلا الرؤية السوداء المظلمة التي تُضخِّم السيئات وتُخفي الحسنات.

وتتعاظم خطورة هذه المنهجية إذا تعلقت بما يتصل باتهام النيات، وأُطلقت الأحكام على السرائر، وقد أُمِرنا أن نكِلَ أمر القلوب والنوايا إلى علام الغيوب سبحانه وتعالى، وأن نأخذ بظواهر الأمور، قال عمر (رضي اللَّه عنه): «إن أناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول اللَّه ﷺ، وإن الوحي قد انقطع، وإنما نأخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أَمِنَّاه وقربناه وليس لنا من سريرته بشيء، اللَّه يحاسبه في سريرته، ومن أظهر لنا سوءاً لم نأمنه ولم نصدقه، وإن قال إن سريرته حسنة »[٢]، اللَّهم إلا إذا كانت مخالفة المخالِف في مسألة قد حُسِم أمرُ الاختلاف فيها بيقين أو بالقرائن البينة، فإن حال المخالِف معها إن كانت له شبهة بُيِّنت له شبهته، وإلا فإنه موضع اتهام وريبة لأنه قد يكون من المشكِّكين أو المدلِّسين على الناس أمر دينهم، بحيث يظهر بالقرائن أو بغير ذلك أنه يعرف الحق في جانبه ويدعو إلى الباطل. ومع ذلك، ومع وجوب بيان حكم هذه الفئات، إلا أنه يجب ألا ننسى أن ندعو إلى اللَّه بالحكمة والموعظة الحسنة وخاصة من خالف بشبهة دونما نية أو طوية خبيثة وراءها، فهؤلاء في النهاية من أمة الدعوة، ونحن دورنا أن نكون في صف الداعين إلى دينه سبحانه. فالحكمة الحكمة في التعاطي معهم ضمن إطار مصلحة هذا الدين وعلو شأنه.

ولئن كان من غير الجائز اتهامُ المخالف بشبهة، والدخولُ في نواياه، وإطلاقُ

---

(١) قطب، سيد. في ظلال القرآن. ج٦ ص٦٣ بتصرف.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الشهادات (٥٢)، باب الشهداء العدول (٥)، حديث رقم (٢٦٤١). يقول الإمام الشاطبي: جُعلت الأعمالُ الظاهرةُ في الشرع دليلاً على ما في الباطن، فإن كان الظاهر مُنْخَرِماً حُكِمَ على الباطن بذلك، أو مستقيماً حُكِمَ على الباطن بذلك أيضاً. وهو أصلٌ عام في الفقه وسائر الأحكام العاديات والتجريبيات، بل الالتفات إليها من هذا الوجهِ نافعٌ في جملة الشريعة جداً، والأدلة على صحته كثيرة جداً وكفى بذلك عمدة أنه الحاكم بإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي، وعدالة العدل وجرحة المجرَّح. وبذلك تنعقد العقود وترتبط المواثيق... إلى غير ذلك من الأمور، بل هو كلية التشريع وعمدة التكليف بالنسبة إلى إقامة حدود الشعائر الإسلامية الخاصة والعامة. الشاطبي. الموافقات. ج١ ص٢٣٣.

الأحكام على سرائره، فمن باب أَوْلى أن يكون ذلك حُكم المخالف في المسائل الظنية التي لا يقين معها لأحد من المختلِفين. بل قد اشتهر عند السلف أنه إنْ احتَمَل كلامُ المخالِف عشرات الأوجه من الخطأ ووجهاً واحداً فيه الصواب، فالأولى حملُه على الوجه الصواب تحسيناً للظن بالمسلم. بل المفروض في المسلم إذا سمع شراً من أخيه أن يَطْرُدَ عن نفسه تصور أي سوء عنه ما لم يثبت بيقين، فالأصل في المسلم براءة الذمة، قال تعالى في سياق حادثة الإفك: ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: ١٢]، كما قال الرسول ﷺ: «**إذا بلغك شيءٌ عن أخيك فاحمله على أحسنه حتى لا تجد له محملاً**»(١) بناء عليه قامت في الفقه فتاوى كثيرة بناء على نظرية تحسين الظن بالمسلم(٢).

وورد عن عمر (رضي اللَّه عنه) قوله: «لا تظنن بكلمة خرجت من أخيك المؤمن إلا خيراً، وأنت تجد لها في الخير محملاً»(٣) وعن سعيد بن المسيب قال: «كتب إلي بعض إخواني من أصحاب رسول اللَّه ﷺ أن ضع أمر أخيك على أحسنه ما لم يأتك ما يغلبك، ولا تظنن بكلمة خرجت من امرئ مسلم شراً وأنت تجد لها في الخير محملاً»(٤).

لذا لا يستقيم والحالةُ هذه انتهاجُ منهجِ إساءةِ الظن بالمخالف، فإنه من أعظم شعب الإيمان حُسن الظن باللَّه وحسن الظن بالناس، وعلى العكس من ذلك كان سوء الظن باللَّه وسوء الظن بعباده الصالحين، نُقل عن بعض العلماء قولهم: «إن الظن منه محظور وهو سوء الظن باللَّه، والواجب حُسْنُ الظن باللَّه عز وجل، وكذلك سوء الظن بالمسلم الذي ظاهره العدالة»(٥). وفي بيان ذلك قال رسول اللَّه ﷺ فيما رواه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): «**حُسن الظن من حُسنِ العبادة**»(٦).

إن سوء الظن بالمخالف والطعن به صبغةٌ ذميمةٌ تسيء إلى علاقة المسلمين ببعضهم البعض إذا ما دخلت بينهم، وهي صفة لا يتصف بها إلا المتسرعون في إطلاق

---

(١) رواه الإمام ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٣٤٠.

(٢) ومن أمثلتها قول بعض الفقهاء بجواز أكل ذبيحة المسلم وإن لم نعلم إن كان ذُكر اسم اللَّه عليها أم لا، لأن الأصل تحسين الظن بالذابح المسلم.

(٣) ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. ج٤ ص١٩١.

(٤) أخرجه البيهقي في كتاب شُعَبِ الإيمان. باب في حسن الخلق (٥٧)، رقم (٨٣٤٥)، ج٦ ص٣٢٣.

(٥) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٣.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في حسن الظن (٨١)، حديث رقم (٤٩٩٣). وأحمد في مسنده. ج٢ ص٣٠٤. ومحمد بن سلامة القضاعي. مسند الشهاب. ج٢ ص١٠٣. وصححه السيوطي في الجامع الصغير. ج٢ ص٤٤٦.

الأحكام دون بينة، وقد نهاهم المولى عز وجل عن ذلك وحَرَّمَهُ بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقد بين المفسرون أن المراد بهذا الظن هو الظنُّ السيّئُ الذي لا يَقُوم على بينةٍ أو دليل واضح أو يقين[١]. كما نهى عن ذلك نبيه الكريم بقوله: «**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث**»[٢].

إن هؤلاء المتسرعين يَتَّهِمون لأدنى سبب ولا يَلتمسون المعاذيرَ للآخرين، بل يفتشون عن العيوب ليضربوا بها الطبل ويجعلوا من الخطأ خطيئة، وقد قال رسول اللَّه ﷺ: «**من قفى مسلماً بشيء يريد شينه به حبسه اللَّه على جسر جهنم حتى يخرج مما قال**»[٣]، وقال أيضاً محذراً من مساوئ هذا المنهج: «**يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمانُ قلبَه، لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع اللَّه عورته، ومن تتبع اللَّه عورته يفضحه ولو في جوف بيته**»[٤].

إنّ ولع هؤلاء بالهدم لا بالبناء حالة ليست بجديدة على الأمة، وإنّ غرامهم بانتقاد غيرهم وتزكية أنفسهم شنشنةٌ معروفة. وقد أتعبوا الأمة وعلماءها في الماضي كثيراً مع أن المولى سبحانه وتعالى يقول: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢].

إنّ آفّة هؤلاء هي سوء الظن المتغلغل في أعماق نفوسهم، ولو أنهم رجعوا إلى القرآن والسنة لوجدوا فيهما ما يَغرس في نفس المسلم حسنَ الظن بعباد اللَّه، فإذا وجد عيباً ستره ولا يبرزه، ليستر اللَّهُ عليه في الدنيا والآخرة، وإذا وجد حسنةً أظهرَها وأذاعَها، ولا تنسيه سيئةٌ رآها في مسلم حسناتِه الأخرى، ما يعلم منها وما لم يعلم[٥].

---

(١) انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٢٨ ص١٣٤. وابن العربي. تفسير آيات الأحكام. ج٤ ص١٧٢٤. والصابوني، محمد علي. صفوة التفاسير. ج٣ ص٢٣٥ وغيرها...

(٢) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب النكاح (٦٧)، باب لا يخطب على خطبة أخيه (٤٦)، حديث رقم (٥١٤٣). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة (٤٥)، باب تحريم الظن (٩)، حديث رقم (٢٨ ـ ٢٥٦٣). والترمذي في السنن. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في سوء الظن (٥٦)، حديث رقم (١٩٨٨).

(٣) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب من رد عن مسلم غيبة (٣٦)، حديث رقم (٤٨٨٣). وأحمد في المسند. ج٤ ص٤٤١. والطبراني في المعجم الكبير. ج٢ ص١٩٤. حديث رقم (٤٣٣). وضعفه الخطابي.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في الغيبة (٣٥)، حديث رقم (٤٨٨٠). والترمذي في سننه. كتاب البر الصلة (٢٨)، باب ما جاء في تعظيم المؤمن (٨٥)، حديث رقم (٢٠٣٢). وقال: حديثٌ حسن غريب. وأحمد في المسند. ج٤ ص٤٢٠.

(٥) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٥٠ ـ ٥١ باختصار. ولقد حددت الشريعة المواطن التي تجوز فيها الغيبة، وأنه لا يجوز اغتياب المسلم فيما عدا تلك المواطن، ومع ذلك فإن البعض يقيم سوقاً للجرح والتعديل حيث لا حاجة إليها، وسوقاً آخر لسوء الظن حيث لا داعي إليه، علماً بأن العلماء كانوا لا يقدمون على الجرح إلا عند الضرورة =

قال رسول اللَّه ﷺ: «**المسلم أخو المسلم... ومن ستر مسلماً في الدنيا ستره اللَّه يوم القيامة**»[(١)].

أثر علل النفوس في إساءة الظن بالمخالف والطعن فيه:

النفس أمَّارةٌ بالسوء، ومداخلُ الشيطان عليها كثيرةٌ، وإن من أهم مداخله في هذه المسألة اثنين:

ـ أنْ يَدفعَ إلى إساءة الظن والطعن في المخالف الغرورُ بالنفس وازدراءُ الآخرين.

ـ أو أنْ يَدفعَ إلى ذلك حبُّ الظهور والصدارة والغلبة على الآخرين.

ـ دافع الغرور بالنفس وازدراء الآخرين: خطرُهُ على النفس عظيمٌ، بل إنه كان أساس أول معصية للَّه تعالى منذ بدء خليقة البشر، ويتجسد ذلك في معصية إبليس، ألم يقل لربه سبحانه لما أمره بالسجود لآدم: ﴿أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ﴾ [الأعراف: ١٢]؟ فالإعجاب بالنفس أحد المهلكات الأخلاقية التي سماها العلماء، من معاصي القلوب[(٢)] التي حذر منها رسول اللَّه ﷺ بقوله: «**ثلاثٌ مُهلِكات: شُحٌّ مُطاع، وهوىً مُتَّبَع، وإعجابُ المرء بنفسه**»[(٣)].

هذا مع أن المسلم ينبغي ألا يَغترَّ بعمله أبداً، ومن صفاته التي ينبغي أن يكون عليها هي أن يخشى أن يكون فيه من الدَّخَلِ والخَلَلِ ما يَحُولُ دون قبوله وهو لا يدري، والقرآن يصف المؤمنين السابقين في الخيرات فيقول في أوصافهم[(٤)]: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡتُونَ مَآ ءَاتَواْ وَّقُلُوبُهُمۡ وَجِلَةٌ أَنَّهُمۡ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ رَٰجِعُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، فقد ورد في الحديث أن هذه الآية نَزَلت فيمن يعمل الصالحات ويخاف ألا يَقْبَلَ اللَّهُ تعالى منه.

= ومن أجل حفظ الرواية وحفظ الدين.

إن من حقوق المسلم حرمة عرضه وهي حرام كحرمة الدم والمال، ولا يجوز النيل منها إلا في المواضع التي حددتها الشريعة، لكن مع الأسف هناك من لا يتورع عن أخذ لقمة الحرام، وربما أدام الصيام وأطال القيام، لكنه لا يتورع عن مضغ أعراض العلماء...

(١) متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب المظالم (٤٦)، باب لا يظلم المسلمُ المسلمَ (٣)، حديث رقم (٢٤٤٢). ومسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة (٤٥)، باب تحريم الظلم (١٥)، حديث رقم (٥٨ ـ ٢٥٨٠). وأبو داود في السنن. كتاب الأدب (٣٥)، باب المؤاخاة (٤٦)، حديث رقم (٤٨٩٣).

(٢) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٥٢.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط. ج٥ ص٣٢٨. حديث رقم (٥٤٥٢). والبيهقي في شعب الإيمان. ج١ ص٤٧١. حديث رقم (٧٤٥). ومحمد بن سلامة القضاعي في مسند الشهاب. ج١ ص٢١٤. باب ثلاث مهلكات، حديث رقم (٣٢٥). قال فيه الهيتمي في مجمع الزوائد: فيه ابن لهيعة ومن لا يُعرف.

(٤) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٥٢.

وقد تضافرت النصوص في تحريم الغرور وازدراءِ الآخرين والتحذيرِ منه، ومن ذلك قوله ﷺ الذي يرويه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه): «**بِحَسْبِ امرئ من الشر أن يُحقر أخاه**»[١] وأيضاً قوله ﷺ الذي رواه ابن مسعود (رضي اللَّه عنه): «**لا يَدْخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر**»[٢]. ومن ذلك أيضاً ما رواه عنه أبو هريرة (رضي اللَّه عنه) أيضاً: «**إذا قال الرجلُ هَلَكَ الناسَ فهو أهلَكُهُم**»[٣] والرواية المشهورة «**أهلَكُهُم**» برفع الكاف، وروي بنصبها. أما برواية الضم فبمعنى أنه أشدهم وأسرعهم هلاكاً بغروره وإعجابه بنفسه واتهامه لهم[٤]، وأما برواية الفتح فبمعنى أنه كان سبباً في هلاكهم باستعلائه عليهم وسوءِ ظنه بهم وتيئيسِهم من روح اللَّه تعالى، وهو أمر مُحرَّم[٥].

ـ **دافع حب الظهور والصدارة والغلبة على الآخرين**: وهذه أيضاً آفة مهلكة تدفع صاحبها إلى إساءة الظن بمخالفه والطعن فيه، بحيث يعمد إلى التفتيش عن زلات المخالف وتجميعها ـ سواء أكان إماماً أم غير ذلك ـ، وقد يذهب إلى بعض الكتب الفقهية المتأخرة ليستخرج منها ما يراه لامزاً في إمام مخالِفِه، ليضعف بذلك عِلمَه ويهزَّ مكانته بين الناس وثقتهم فيه، أو على الأقل ليصرفهم عنه.

ولا شك أن هذا العمل نمط بغيض مذموم لا يقره الشرع ولا العقل، فالمخالِفُ ـ من إمام أو تابع ـ بشرٌ يخطئ ويصيب، وقد يضعُفُ استدلالُه في بعض المواطن، ولا عصمة لأحد منهم، وحَسْبُ أحدِهم أنه إن اجتهد ـ وكان من أهل الاجتهاد ـ فهو مأجور على اجتهاده. ولا يَبْحَثُ عن الزلات إلا حاقد حسود[٦]. وقد نبه

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة (٤٥)، باب تحريم ظلم المسلم (١٠)، حديث رقم (٣٢ ـ ٢٥٦٤). وأبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في الغيبة (٣٥)، حديث رقم (٤٨٨٢). والترمذي في السنن. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم (١٨)، حديث رقم (١٩٢٧).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب تحريم الكبر (٣٩)، حديث رقم (٩١ ـ ١٤٩). وأبو داود في سننه. كتاب اللباس (٢٦)، باب ما جاء في الكبر (٢٦)، حديث رقم (٤٠٩١). والترمذي في سننه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في الكبر (٦١)، حديث رقم (١٩٩٨). وغيرهم.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب البر والصلة(٤٥)، باب النهي عن قول: هلك الناس (٤١)، حديث رقم (١٣٩ ـ ٢٦٢٣). وأخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب (٧٧)، حديث رقم (٤٩٨٣). ومالك في الموطأ. ج٢ ص٩٨٤. كتاب الكلام (٥٦)، باب ما يكره من الكلام (١)، حديث رقم (٢).

(٤) أما من قال ذلك تحزناً على الناس وعلى الدين لما يُرى فيهم من نقص في أمر دينهم فلا بأس به. انظر: الخن والبغا وغيرهما... نزهة المتقين بشرح رياض الصالحين. ج٢ ص١٠٩٣.

(٥) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. ص٥٢.

(٦) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٥٥ بتصرف.

المصطفى ﷺ إلى خطورة هذه المنهجية بقوله الذي رواه عنه معاوية (رضي اللَّه عنه): «**إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم، أو كدت تفسدهم**»(١).

ومن جهة ثانية فقد يدفعه حُبُّ الظهور والغلبة إلى الإساءة في تصوير آراء الآخرين، بحيث يعرضها عرضاً شائناً أو مختزِلاً لأدلتها أو مشوِّهاً لها، أو عرضاً ناقصاً ليبرز على أنقاضها رأيَهُ الذي ذهب إليه ويبين أنه الحقّ المبين، والصوابُ الذي لا يحتمل خطأً، وهو قد لا يكون اطّلَع عليها أحياناً اطلاعاً مُنْصِفاً، كما يفعل بعض المتفيهقين المعاصرين الذين لما يكتمل نضجهم العلمي بعد، لكن شهوة النفوس وعدم التخلق بأخلاق طلبة العلم يدفعهم إلى اختصار المسافات الواجب عليهم سلوكها، وذلك إرضاء للنفس أو للشيطان من حيث يدرون أو لا يدرون.

إن هذا الذي لا يستطيع أن يقوم إلا على أنقاض غيره يكشف بعمله هذا عن جهله وضعفه أو مرضٍ في نفسه أعماه عن اتباع الحق، وإلا لما احتاج لمثل هذا الموقف، واكتفى بعرض رأيه وإفهامه مع احترام آراء الآخرين، وترك الفرصة أمام الناس ليناقشوا قوله بعد ذلك ويوازنوه مع غيره(٢).

إن تغلغل وتمكن حب الظهور والصدارة والغلبة على الآخر عند الاختلاف، داء دوي، وشهوة خفية، تفتك بالإيمان وتحرق الحسنات. فكم من إنسان عَذْبِ المنطق، وافِرِ العلم، واسع الثقافة، وقد يكون زاهداً بالدرهم والدينار، لكن حب الظهور سيطر عليه وتملك قلبه، فَرَكِبَ لذلك كل صعب وذَلول، فأثار الخلاف وفرق الصف وشتت الدعاة. مبرِّره المعلن البحث عن الحق، وحقيقته وباطنه تلكم الشهوة الخفية. فهل أهلك عبد اللَّه بن أبي بن سلول رأس المنافقين في المدينة إلا شهوة حب الظهور والصدارة؟؟. إن الأحكام التي قد يُختلف فيها إن هي إلا وسائل نتعبد بها الباري عز وجل، لكنها لا يصح أن تصرفنا عن أهداف أخرى لهذا الدين وعلى رأسها هداية الناس إلى الحق، والتي من دواعيها وحدة صف أهل الدين، الذين يجب أن تكون جسور التواصل والثقة ممدودة بينهم، لكن هذه الشهوات الخفية تهدمها. إن الذي ينبغي أن يسود بين أهل العلم بشكل خاص وأهل الإسلام بشكل عام علاقة يسودها الحب والإخاء والتعاون والمساواة لتكون دعوتهم مثمرة، ولتؤتي ثمارها كما أراد ربها.

لكن تحسين الظن ليس على إطلاقه:

لئن كان المطلوب إقرار الأصل المذكور كمبدأ أساسي على طريق التعاطي بين

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في النهي عن التجسس (٣٧)، حديث رقم (٤٨٨٨). والطبراني في المعجم الكبير. ج١٩ ص٣٧٩. حديث رقم (٨٩٠).

(٢) البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلاف. ص١٥٥ ـ ١٥٦ بتصرف.

المختلفين، فإنه يلوح في الأفق ما يعارضه، وتتمثل هذه المعارضة في قوله ﷺ: «**احترسوا من الناس بسوء الظن**»(١)، وقول عمر (رضي اللَّه عنه): «لا ينتفع بنفسه من لا ينتفع بظنه»(٢)، ويشهد لذلك العقلُ والتجربةُ، إذ أنَّ إطلاقَ حسنِ الظنِّ مع كل الناس قد يكون فيه خَبَلٌ أحياناً، وكيف نطلقه وبعض الناس في طويتهم خبث يدفعهم إلى استغلال حسن الظن عند المسلمين؟ هذا وهناك من العلماء المخالفين من يدفعهم إلى ذلك هواه أو مصلحته، أو ممن ارتضى أن يكون من علماء السلاطين الذين يفتون لهم بحسب مرادهم وأهوائهم، كمن يفتي حالياً بجواز الصلح مع يهود، أو يفتي للطغاة بجواز مطاردة الداعين إلى إقامة شرع اللَّه في أرضه؛ أو قد يكون من الشيوخ الذين يستغلون الدين بدافع حب الظهور وإكثار الأتباع المغفلين، وذلك عن طريق إثارة خلافيات فيها شبهات بين العامة ليشككوهم بما هم عليه، فيتركونه ويسيرون في ركاب أمثال هؤلاء العلماء والشيوخ، فيُلْقُون عليهم هالاتِ التعظيم والتبجيل إن لم نقل التقديس، ومثال ذلك ما نشاهده من بعضهم عندما يطرحون على العامة الذين لا يفقهون من الدين شيئاً أسئلةً تعجيزيةً لهم تخالف ما استقروا عليه من تفويض مطلق، إذ يطرحون بين أيديهم استفسارات عن إمكانية خلق اللَّه تعالى لصخرة لا يستطيع حملَها!!؟؟ أو أن يَخْلق إلهاً مثله!!؟؟، أو كالذين لا يُخوِّفُون الشباب من التقبيل والمفاخذة وما يلحق بهما مما دون الزنا ويصغرون خطره في أعينهم بحجة إمكان أن يكون ذلك من الصغائر (على قول البعض)!! أو بجواز مشاهدة الأفلام الخلاعية بحجة أنها صورة، والحرام هو حرمة رؤية ذلك من المرأة عياناً لا من صورتها!!؟؟ وغير ذلك من الفتاوى العجيبة الخارجة عن علماء قد قال سلفنا الصالح في وصفهم إنهم من علماء السوء الذين يُضِلُّون الناسَ عن عِلم.

فكيف يمكن تحسين الظن فيمن لا تكون مخافةُ اللَّه وخدمةُ هذا الدين هدفَه، بل هدفُه خدمةُ السلاطين أو الشياطين، أو أقله الهوى والمصلحة الخاصة؟! بل لا يصح أن يؤخذ منه العلم، لذلك ينقل الإمام ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) أنه: «لا

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه. ج١٠ ص١٢٩. كتاب آداب القاضي، باب الاحتياط في قراءة الكتاب والإشهاد عليه. والطبراني في المعجم الأوسط. ج١ ص٢٦١. حديث رقم (٦٠٢). وقال الهيتمي في مجمع الزوائد: فيه بقية بن الوليد وهو مدلس، وبقية رجاله ثقات. الهيتمي. مجمع الزوائد. ج٨ ص٨٩.

(٢) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٥. وابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. بهجة المجالس وأنس المجالس. تحقيق محمد مرسي الخولي. مراجعة الدكتور عبد القادر القط. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. لا ت. ج١ ص٤٢٦.

يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم»[١]. ونقل عن الإمام مالك (ت١٧٩هـ) قوله: «لا يؤخذ العلم عن أربعة ـ وَعَدَّ منهم ـ سفيه معلن السفه، وصاحب هوى يدعو إليه... إلخ»[٢].

على أنه لا بد من التنبه إلى أن مثل هذه الفتاوى المشينة التي تُحمل على المحامل السيئة المذكورة ـ من هوىً أو مصلحةٍ أو خدمة سلطان أو شيطان أو حب ظهور وغيره... إلخ ـ قد تصدر أحياناً عن علماء مشهود لهم بالتقوى، فهل يكون هذا دافعاً إلى إساءة الظن في أي منهم بالمطلق؟ وإن كان الجواب بلا، فكيف يُمْكِن التمييزُ بين أنواع العلماء الذين يقعون في هذه الزلَّات أو الهنات؟ ثم بعد ذلك يبقى السؤال الأهم وهو كيف يمكن إقرار أصل تحسين الظن بالمخالف وعدم الطعن فيه على إطلاقه وقد تبين حال علماء السوء، وقد ذُكِر ما ذُكِر من أمثلة على ما يفسدونه من أمر الدين. وبيان ذلك فيما يلي:

زلة العالم لا تسقطه بين الناس: إن فتاوى السوء قد تصدر من العلماء الأتقياء ـ على سبيل الزلة ـ أو من علماء السوء على السواء، لكن هذا لا يعني إصدار حكم واحد على كلا النوعين، فقد رُفع عن الأمة الخطأ كما جاء في الحديث. على أن الإشكالية العارضة هنا هي في طريقة التمييز بين من أفتى فيها هوىً وبين من وقع في ذلك زلة ليس أكثر.

والحقيقة أن السبيل إلى هذا التمييز يمر عن طريق مراقبة أفعال وأقوال كلٍّ منهما ومآلاتها بالإجمال، فإنه بذلك يُعرَفُ من نذر نفسه لخدمة الدين، بأن يُرى على حاله وعلى باقي أعماله مخافةُ اللَّه وتقواهُ والإخلاصُ له سبحانه والحُرقَةُ للعمل لهذا الدين، والغيرةُ عند هتكِ محرماته، فكانت فتواه تلك زلة منه ليس أكثر. كما يُعرفُ بذلك من كان ظاهره بشكل عام خدمة الهوى أو السلاطين أو أهدافه الخاصة أو الشبهات التي تثير القلاقل بين الناس. وهذا مطلوب أصلاً من العوام والمقلدين، فإن كان اجتهاد العلماء في اكتشاف الحكم الشرعي لإظهاره للناس، فإن دور عامة المسلمين العاجزين عن الاجتهاد العلمي هو في الاجتهاد في معرفة أحوال العالم ـ أو العلماء ـ الذين يأخذون منهم العلم ليعلم ممن يأخذ ممن يدع.

أما الصنف الأول فلا يجوز الطعن فيه ولا إساءة الظن، هذا بالإضافة إلى عدم جواز اتباعه في زلته، دل على ذلك ما قاله معاذ (رضي اللَّه عنه) في وصية له: «...وأحذِّركُم زيغةَ الحكيم، فإن الشيطان قد يقول كلمة الضلالة على لسان الحكيم،

---

(١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٨.
(٢) رواه ابن عبد البر. نفس المصدر. ج٢ ص٤٨.

وقد يقول المنافقُ كلمةَ الحق» قال يزيد ـ وهو راوي النص ـ لمعاذ (رضي اللَّه عنه): «وما يدريني ـ رحمك اللَّه ـ أنَّ الحكيمَ قد يقول كلمة الضلالة وأن المنافق يقول كلمة الحق؟» قال: «بلى، اجتنِبْ من كلام الحكيم المشتهراتِ التي يقال لها: ما هذا؟ ولا يثنيك ذلك عنه فإنه لعله أن يراجع، وتلقَّ الحقَّ إن سمعته، فإن على الحق نوراً»(١). وروي عنه (رضي اللَّه عنه) أيضاً قوله: «يا معشر العرب كيف تصنعون بثلاث ـ وَعَدَّ منها زلة العالم ـ فسكتوا، فقال: أما العالم إن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، وإن زل فلا تقطعوا منه إياسكم فإن المسلم يُفتن ثم يتوب»(٢).

وكان تميم الداري (رضي اللَّه عنه) يقول: «اتقوا زلة العالم، فسأله عمر: ما زلة العالم؟ قال: يزل بالناس فيؤخذ به، فعسى أن يتوب العالم والناس يأخذون بقوله»(٣).

لذا يخطئ من يتسرع في إسقاط الاعتبار للعلماء بزلة يقعون فيها، قال الشاعر:

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها   كفى المرء نبلاً أن تعد معايبه(٤)

وقال آخر:

تأن ولا تعجل بلومك صاحباً   لعل له عذراً وأنت تلوم(٥)

قال الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «إن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عُدَّت زلة، وإلا فلو كانت مُعتداً بها لم يُجعل لها هذه الرتبة، ولا نُسِب إلى صاحبها الزللُ فيها. كما أنه لا ينبغي أن يُنسب صاحبُها إلى التقصير، ولا أن يُشَنَّعَ عليه بها، ولا يُنتقص من أجلها، أو

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب السنة (٣٤)، باب لزوم السنة (٦)، حديث رقم (٤٦١١). على أنه ورد في بعض الروايات بدل المشتهرات، المشبهات أو المشتبهات. وأياً يكن فإن المقصود بها الكلمات أو الأفكار التي لا تتفق مع سائر كلامه ومجمل فكره، وتصدم سامعها أو قارئها حتى يقول: ما هذه؟! فهو لا يسيغها ولا يهضمها، فينبغي عليه أن يتجنبها من كلام الحكيم، ولا يثنيه ذلك عنه فلعله يراجع نفسه، فهذا شأنُ الحكماء وخُلُقُ العلماء. انظر القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص١٦٤. وتبين ذلك أيضاً الرواية الأخرى التي أخرجها ابن عبد البر والقائلة: «...قالوا: وكيف زيغة الحكيم، قال معاذ: هي الكلمة تروعكم وتنكرونها وتقولون: ما هذه؟ فاحذروا زيغته ولا يصدنكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يراجع الحق، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة فمن ابتغاهما وجدهما». ابن عبد البر. جامع بيان العلم فضله. ج٢ ص١١١.

(٢) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٢ ص١٧٤.

(٣) نفس المصدر. ج٢ ص١٧٤.

(٤) انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة. ص١٦٤.

(٥) انظر: القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٢٢٦.

يُعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين»[١].

وقال الإمام الذهبي[٢] في دفع العتاب عن الإمام المروزي[٣]: «ولو أنّا كلما أخطأ إمام في اجتهاده في آحاد المسائل خطأً مغفوراً له، قمنا عليه وبدّعناه وهَجَرناه، لما سلم معنا لا ابن نصر ـ المروزي ـ ولا ابن منده[٤] ولا من هو أكبر منهما، واللّٰه

---

(١) الشاطبي. الموافقات. ج٤ ص١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، شمس الدين، أبو عبد اللّٰه الحافظ المؤرخ العلامة المحقق. تركماني الأصل، ولد سنة ٦٧٣هـ، مولده ووفاته في دمشق، رحل إلى القاهرة وطاف كثيراً من البلدان. أخذ العلم عن كثيرين منهم ابن تيمية وابن عساكر وابن غدير وابن الصوَّاف. مهر في فن الحديث، وكان أكثر أهله تصنيفاً، ولي تدريس الحديث بتربة أم الصالح وبالمدرسة النفيسية. قال فيه الصفدي: لم يكن فيه جمود المحدثين ولا كودنة النقلة، بل كان فقيه النفس، كان علامة زمانه في الرجال. له تصانيف كثيرة كبيرة منها (سير أعلام النبلاء)، و(تذكرة الحفاظ)، و(تذهيب تهذيب الكمال) في رجال الحديث، و(ميزان الاعتدال في نقد الرجال) وغيرها من الكتب النفيسة التي لا بد منها لكل من يُعْنى بالبحث والتحقيق. كُفَّ بصره سنة ٧٤١هـ وتوفي سنة ٧٤٨هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني. الدرر الكامنة. ج٣ ص٣٣٦ ـ ٣٣٨ باختصار. والزركلي. الأعلام. ج٥ ص٣٢٦.

(٣) هو الحافظ محمد بن نصر بن الحَجَّاج المروزي. سمع من خلق كثير منهم يحيىٰ بن يحيىٰ التميمي وإسحاق بن راهويه وأبي إسماعيل المزني وعنه أخذ كتب الشافعي ضبطاً وتفقهاً، ورحل في طلب الحديث والعلم إلى خراسان والري والشام ومصر وبغداد والمدينة والبصرة والكوفة وغيرها... وحدَّث عنه خلق لا يحصون. قيل فيه: إنه كان أعلم الأئمة في عصره باختلاف العلماء على الإطلاق.

ولد في بغداد، ونشأ في نيسابور وسكن سمرقند وتوفي سنة ٢٩٤هـ. كان خاشعاً زاهداً، من فضلاء عصره علماً ووقاراً. من مصنفاته كتاب (تعظيم قدر الصلاة) وكتاب (رفع اليدين) وكتاب (القسامة) وهو من أجل كتبه. قال فيه ابن حزم: «أعلم الناس من كان أجمعهم للسنن وأضبطهم لها وأذكرهم لمعانيها وأدراهم بصحتها وبما أجمع الناس عليه مما اختلفوا فيه. وما نعلم هذه الصفة بعد الصحابة أتم منها في محمد بن نصر». قال الذهبي: «وهذه السعة والإحاطة ما ادعاها ابن حزم لابن نصر إلا بعد إمعان النظر في جماعة تصانيف لابن نصر. ويمكن ادعاء ذلك لمثل أحمد بن حنبل ونظرائه واللّٰه أعلم». فتدبر مكانة الرجل. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٤ ص٣٣ ـ ٤٠.

(٤) كثيرون هم العلماء الذين اشتهروا بهذه الكنية (ابن منده) ولا يوجد في النص الذي ذكره الإمام الذهبي ما يبين أو يفيد من هو المقصود، لكن يبدو أنه أحد اثنين، إما عبد الرحمٰن بن الحافظ الشهير محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيىٰ بن منده العبدي الأصبهاني المتوفى سنة ٤٠٧هـ. وهو محدث كبير. وقد يكون سبب إيراد الإمام الذهبي له ما ذكره في كتابه سير أعلام النبلاء أنه أطلق بعض العبارات التي بدَّعه بعضُهم لأجْلها، وأنه كان فيه خارجية. ونقل عن الإمام أبي إسماعيل الأنصاري قوله فيه: كانت مضرته أكثر من منفعته في الإسلام. كما نقل عن السمعاني قوله: إنه قد أعرض عنه مشايخ زمانه. أو أنه قد يكون الإمام الكبير الحافظ أبو عبد اللّٰه محمد بن يحيىٰ بن منده. المتوفى سنة ٣٠١هـ. وقد يكون سبب إيراد الإمام الذهبي له ما ذكره =

هو هادي الخلق إلى الحق، وهو أرحم الراحمين، فنعوذ باللَّه من الهوى ومن الفظاظة »[١]، وقال في موضع ثانٍ: « . . .ولو أن كل من أخطأ في اجتهاده، مع صحة إيمانه وتوخيه لاتباع الحق ـ أهدرناه وبدعناه، لَقَلَّ مَنْ يسلمُ من الأئمة معنا، رحم اللَّه الجميع بمنِّه وكرمه »[٢]. ويقول في موضع آخر: « إن الكبير من أئمة العلم إذا كثر صوابه وعُلم تحريه للحق، واتسع علمه، وظهر ذكاؤه، وعُرف صلاحه وورعه واتباعه، يُغفَر له زلله، ولا نضلله ونطرحه أو ننسى محاسنه. نعم ولا نقتدي به في بدعته وخطئه، ونرجو له التوبة من ذلك »[٣].

وقال الإمام ابن القيم (ت٧٥١هـ): « ومن له علم بالشرع والواقع يعلم قطعاً أن الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدمٌ صالح وآثارٌ حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكان، قد تكون منه الهفوة والزلة، هو فيها معذور بل ومأجور لاجتهاده، فلا يجوز أن يُتَّبَع فيها، ولا يجوز أن تُهدر مكانته وإمامته ومنزلته من قلوب المسلمين »[٤].

وينقل الإمام ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ) عن بعض السلف قولهم: « لا يسلم العالم من الخطأ فمن أخطأ قليلاً وأصاب كثيراً فهو عالم، ومن أصاب قليلاً وأخطأ كثيراً فهو جاهل »[٥].

أما الصنف الثاني ممن ذكرنا وهم علماء السوء فيتبين حكمهم بعد بيان العلاقة بين أصل تحسين الظن وعدم الطعن بالمخالف من جهة، وسوء الظن المطلوب في حق البعض، فإن ما يُظن أنه تعارض بينهما ليس في محله، وكل ما في الأمر أن العلاقة بينهما هي علاقة تخصيص أحدهما للآخر، فتحسين الظن يبقى أصل التعاطي مع الآخر، أما من تبدر منه علامات سوء النية وخبث الطوية وتدل على ذلك أفعاله وأقواله فإن سوء الظن معه وأمثاله يصبح ضرورةً اتقاءً لفتنتهم، ويكون الطعن مطلوباً في حقهم إذا ثبتت في حقهم المفسدةُ وفتاوى السوء. وهذا هو حكم الصنف الثاني من العلماء الوارد أنهم علماء السوء. روى الإمام مالك (ت١٧٩هـ) (رضي اللَّه عنه) عن التابعي الجليل سعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) (رضي اللَّه عنه): « ليس من عالم ولا شريف ولا

= في كتابه سير أعلام النبلاء أن العلماء قد قاموا عليه بالإنكار وكَفَّره بعضهم لقوله إن النبي ﷺ ما مات حتى قرأ وكتب. والأرجح أن يكون هو لأن الذهبي قد قرنه مع ابن نصر فكلاهما اعتُرِض عليهما في مسائل عقائدية.

(١) الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٤ ص٤٠.

(٢) نفس المصدر. ج١٤ ص٣٧٤.

(٣) نفس المصدر. ج٥ ص٢٧٠.

(٤) ابن القيم. أعلام الموقعين. ج٣ ص٢٩٥.

(٥) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص٤٨. ولم يبين في كتابه من هم السلف الذين نقل عنهم ذلك.

ذي فضل إلا وفيه عيب، ولكن من كان فضله أكثر من نقصه ذهب نقصه لفضله، كما أنه من غلب عليه نقصانه ذهب فضله»[١].

ومن جملة أقوال العلماء في ذلك قول الإمام ابن مفلح[٢]: «إنَّ حُسْنَ الظن بأهل الدين حَسَنٌ... وحُسْن الظن بأهل الشر ليس بحَسَنٍ»[٣].

وما ذكره الإمام القرطبي (ت٦٧١هـ) والإمام المهدوي[٤] بأن أكثر العلماء على أن الظن القبيح بمن ظاهره الخير لا يجوز، وأنه لا حرج بالظن القبيح بمن ظاهره القبح[٥].

وقول الإمام ابن هبيرة[٦] الوزير الحنبلي: «لا يحل واللَّه أن يُحسن الظن بمن يخالف الشرع»[٧].

---

(١) انظر: نفس المصدر. ج٢ ص٤٨.

(٢) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج أبو عبد اللَّه، شمس الدين المقدسي ثم الصالحي. أعلم أهل عصره بمذهب الإمام أحمد. ولد ونشأ في بيت المقدس وتوفي بصالحية دمشق. وولادته كانت سنة ٧٠٨هـ. سمع من عيسى المطعم. اشتغل في الفقه والفروع. قال ابن كثير: كان بارعاً فاضلاً متقناً في علوم كثيرة. من تصانيفه (النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لابن تيمية) و(كتاب الفروع) و(الآداب الشرعية الكبرى). توفي ٧٦٣هـ. انظر: ابن حجر العسقلاني. الدرر الكامنة. ج٤ ص٢٦١. والزركلي. الأعلام. ج٧ ص١٠٧.

(٣) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٣.

(٤) هو محمد بن إبراهيم المهدوي، أبو عبد اللَّه. فقيه من أهل المهدية بالمغرب. نزل بفاس وتوفي بها. عرف له كتاب (الهداية). توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر: الزركلي. الأعلام. ج٥ ص٢٩٦.

(٥) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٤.

(٦) هو يحيىٰ بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيباني، أبو المظفر. من كبار الوزراء في الدولة العباسية. عالم بالفقه والأدب. ولد بالعراق سنة ٤٩٩هـ ودخل بغداد في صباه فتعلم صناعة الإنشاء وقرأ التاريخ والأدب وعلوم الدين، من ثم اتصل بالمقتفي لأمر اللَّه فولاه بعض أعماله فظهرت كفاءته فارتفعت مكانته، ثم ما لبث أن استوزره ولما بويع المستنجد بعد وفاة أخيه المقتفي أقره في الوزارة وعرف قدره فاستمر في الوزارة على حسن تصرف بالأمور. قيل فيه: ما وُزِرَ لبني العَباس مثله. ونُعِتَ بالوزير العالم العادل، حيث قام بشؤون الوزارة حكماً وسياسة وإدارة أفضل قيام. كان مُكرِماً لأهل العلم، يحضر مجلسه الفضلاء على اختلاف فنونهم. من تلامذته الإمام ابن الجوزي. من كلماته المأثورة «احذروا مصارع العقول عند التهاب الشهوات» ومن شعره قوله:

والوقت أنفس ما عنيت بحفظه ... وأراه أسهل ما عليك يضيع

من أهم مصنفاته (الإيضاح والتبيين في اختلاف الأئمة المجتهدين) و(الإشراف على مذاهب الأشراف) وغيرهما... توفي في بغداد سنة ٥٦٠هـ. ويقال: إنه توفي مسموماً. انظر: ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ج٤ ص١٩١. والزركلي. الأعلام. ج٨ ص١٧٥.

(٧) ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٣.

وقال الإمام الزمخشري[١]: «لا يحرم سوء الظن بمن اشتهر بين الناس بمخالطة الريب لأنه قد دَلَّ على نفسه، فمن دخل في مداخل السوءِ اتُّهِمَ»[٢].

كما بوب الإمام البخاري (ت٢٥٦هـ) في صحيحه باباً بعنوان (باب ما يجوز من الظن) وروى فيه عن عائشة (رضي اللَّه عنها) أنها قالت: قال رسول اللَّه ﷺ: «**ما أظن فلاناً وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً**»[٣] هذا وقد بين بعض العلماء أنهما كانا رجلين من المنافقين[٤].

عدم الطعن لا يعني عدم التخطئة:

هذا ولا بد من التفريق بين الطعن والتخطئة، فالطعن مفادُه التشكيكُ في الشخص المخالف عينِه والحملُ عليه، أما التخطئة فهي الحكم على المخالف بالخطأ في قوله أو فعله الصادر عنه دونما تعلق لذلك بشخصه ونواياه.

وبالتالي لم يكن عدم الطعن يعني عدم التخطئة، فلئن زلت قدم العالم الفاضل في إحدى فتاوى السوء ولم يصح الطعن فيه لفضله واجتهاده وما سوى ذلك، فإن هذا لا يعني أبداً عدم تخطئته فيما ذهب إليه.

وبناء على ما سبق لم تكن التخطئة تعني الطعن مباشرة، فإن الأولى تتعلق بالفعل ذاته، أما الثانية فمحلها الشخص، ولكي ننتقل من الأولى إلى الثانية لا بد من قرينةٍ وهي سوء الطوية، وهي مفقودة في حق العالم الفاضل.

شبهة ورد:

لا يصعب على المرء أن يجد مَنْ ديدنُه إساءةُ الظن بمخالفيه والطعنُ فيهم، لكن المشكلة هي مع من يحاول من هؤلاء أن يسبغ الهالة الشرعية على فعلته تلك، فيؤصلها باستدلاله بما بدر عن بعض العلماء في حق بعضهم الآخر عندما اختلفوا، من تشنيع وطعن وسوء ظن، بل قد يفتشون عن ذلك بين ثنايا خلافات بعض الصحابة (رضي اللَّه

---

(١) هو العلامة المفسر كبير المعتزلة أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي النحوي. ولد بزمخشر ـ قرية من أعمال خوارزم سنة ٤٦٧هـ ـ جاور الحرمين. وتخرج به أئمة كثيرون. كان رأساً في البلاغة والمعاني والبيان. وله نظم جيد. وكان نسابة أيضاً. له كتاب (الفائق) في غريب الحديث و(أساس البلاغة) و(الكشاف) في التفسير و(المفصَّل) في النحو. كان داعية للاعتزال. توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج٢٠ ص١٥١ ـ ١٥٦. والزركلي. الأعلام. ج٧ ص١٧٨.

(٢) انظر: ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٤.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه. كتاب الأدب (٧٨)، باب ما يجوز من الظن (٥٩)، حديث رقم (٦٠٦٧).

(٤) انظر: ابن مفلح. الآداب الشرعية. ج١ ص٥٣.

عنهم) أو كبار العلماء الاجتهادية وما بدر من بعضهم تجاه البعض إذ ذاك وهو موجود ومُدَوَّنٌ، ومنه تكذيب بعض الصحابة لبعضهم الآخر (رضي اللَّه عنهم) عند اختلافهم وذلك كتكذيب ابن عمر لأبي هريرة (رضي اللَّه عنهما) ـ مثلاً ـ في قوله إن الوتر ليس بحتم فخذوا منه ودعوا، وتكذيب عبادة بن الصامت لمسعود بن أوس الأنصاري (رضي اللَّه عنهما) ـ وهو بدري ـ حين قال بوجوب الوتر، وتكذيب عائشة لابن عمر (رضي اللَّه عنهما) حين قال: إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه[١].

ومن اتهامات العلماء في حق بعضهم يُذكر على سبيل المثال لا الحصر قول حماد (ت١٢٠هـ) في أهل الحجاز: إن صبيان الكوفة أعلم منهم وأن لا شيء عندهم من العلم!! ومنه اتهام إبراهيم النخعي (ت٩٦هـ) للشعبي (ت١٠٣هـ) بالكذب واتهام الشعبي له بقلة العلم، أو اتهام مالك (ت١٧٩هـ) لابن إسحاق (ت١٥١هـ) بأنه دجال[٢]!! وهكذا دواليك... علماً بأنهم كلهم من أعلام علماء التابعين أو تابعي التابعين. قال الحافظ ابن عبد البر (ت٤٦٣هـ): «...وقد كان بين أصحاب رسول اللَّه ﷺ أو بين جلة العلماء عند الغضب كلام هو أكثر من هذا، ولكن أهل الفهم والعلم والميز لا يلتفتون إلى ذلك لأنهم بشر يغضبون ويرضون، والقول في الرضا غير القول في الغضب»[٣].

ولأن هذه الفعلة تفتح باباً للشر عظيماً، الولوجُ فيه يَدُكُّ كثيراً من المداميك التي استقر عليها فكر ومنهج وعلوم المسلمين، ـ مع أن هذه الفعلة لا تقوم على أساس صحيح بل هي أوهن من بيوت العنكبوت إذا ما وضحت الصورة ـ، فقد تسابق العديد من العلماء لتفنيده وبيان ضوابطه، وقد كان كلام الحافظ ابن عبد البر من أشمل الأقوال وأدقها في هذا الباب بوضعه منهاجاً له لا يُسْمَحُ معه بأي خوض خاطئ في ذمم العلماء وعلومهم ونياتهم دون ضوابط منهجية، قال: «إن هذا باب قد غلط فيه كثير من الناس، وضلت به نابتةٌ جاهلةٌ لا تَدري ما عليها في ذلك، والصحيح في هذا الباب أن من صحت عدالته، وثبتت في العلم أمانتُه، وبانت ثقته وعنايته بالعلم، لم يُلتَفَت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جِرحته ببينة عادلة تصح بها جرحته على طريق الشهادات والعمل فيها من المشاهدة والمعاينة لذلك بما يوجب قوله من جهة الفقه والنظر. وأما من لم تثبت إمامته ولا عُرِفت عدالته... فإنه يُنظر فيه إلى ما اتفق أهل العلم عليه، ويجتهد في قبول ما جاء به على حسب ما يؤدي النظر إليه.

---

(١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٥٤ ـ ١٥٥.
(٢) نفس المصدر. ج٢ ص١٥٢ و١٥٤ و١٥٦.
(٣) نفس المصدر. ج٢ ص١٥٥.

والدليل على أنه لا يُقبل فيمن اتخذه جمهورٌ من جماهير المسلمين إماماً في الدين قولُ أحد من الطاعنين، أن السلف (رضي اللَّه عنهم) قد سبق من بعضهم في بعض كلام كثير في حال الغضب، ومنه ما حمل عليه الحسد ومنه على جهة التأويل، مما لا يلزم القول فيه ما قاله القائل فيه، وقد حمل بعضهم على بعض بالسيف تأويلاً واجتهاداً، لا يلزم تقليدهم في شيء منه دون برهان، ولا حجةَ توجِبُه»[(١)].

ثم يقول: «فمن أراد أن يقبل قول العلماء الثقات الأئمة الأثبات ـ كما حصل في حق أهل مكة وأهل الكوفة وأهل الحجاز وأهل الشام على الجملة، وكلها خرَّجت أئمة عظاماً، أو في حق مالك (ت١٧٩هـ) والشافعي (ت٢٠٤هـ) وأبو حنيفة (ت١٥٠هـ) وسعيد بن المسيب (ت٩٤هـ) والنخعي (ت٩٦هـ) والشعبي (ت١٠٣هـ) والزهري (ت١٢٤هـ) وغيرهم ـ بعضهم في بعض، فليقبل قول بعض الصحابة في بعضهم البعض عند الاختلاف ـ حيث كذب البعضُ منهم البعضَ الآخر عند الاختلاف ـ، فإن فعل ذلك ـ أي إن قبل أقوال هذا البعض من الصحابة بالبعض الآخر لمجرد الاختلاف، واتهم بعضهم (رضي اللَّه عنهم) بالكذب على النبي ﷺ ـ فقد ضل ضلالاً بعيداً وخسر خسراناً مبيناً ـ لأن الشهادة لهم بالخيرية قد وردت بنص كتاب اللَّه وسنة نبيه، وفي تصديق تلك الاتهامات رد لهذه النصوص، وفي رد النصوص هلاك وخسران مبين ـ، فإن لم يفعل ولن يفعل إن هداه اللَّه تعالى وألهمه رشده فليقف عند ما شرطنا في أن لا يقبل فيمن صحت عدالته، وعُلِمت بالعلم عنايتُه، وسَلِمَ من الكبائر، ولزوم المروة والتعاون، وكان خيره غالباً وشره أقل عمله، فهذا لا يُقبل فيه قول قائل لا برهان له به، فهذا هو الحق الذي لا يصح غيره إن شاء اللَّه. قال أبو العتاهية[(٢)]:

بكى شجوه الإسلام من علمائه   فما اكترثوا لما رأوا من بكائه

---

(١) نفس المصدر. ج٢ ص١٥٢.

(٢) هو إسماعيل بن قاسم بن سويد بن كيسان العنزي، مولاهم الكوفي، رأس الشعراء في عصره، الأديب الصالح أبو إسحاق الشهير بأبي العتاهية. ولد في عين التمر قرب الكوفة سنة ١٣٠هـ، ونشأ في الكوفة، ثم سكن بغداد. لقب بأبي العتاهية لاضطراب فيه، وقيل: كان يحب الخلاعة فيكون مأخوذاً من العتو. سار شعره لجودته وحسنه وعدم تقعره، كان مكثر الشعر، سريع الخاطر، في شعره إبداع. تنسك بآخره، وقال في المواعظ والزهد فأجاد. من أشعاره:

إن الشباب والفراغ والجدة   مفسدة للمرء أي مفسدة

حسبك مما تبتغيه القوت   ما أكثر القوت لمن يموت

هي المقادير فلمني أو فذر   إن كنت أخطأت فما أخطأ القدر

وقد جمع الإمام ابن عبد البر زهدياته وما في شعره من الحكمة والعظة وما جرى مجرى الأمثال في مجلد أفرده لذلك. توفي في بغداد سنة ٢١١هـ على الأرجح. انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج١٠ ص١٩٥ ـ ١٩٨. والزركلي. الأعلام. ج١ ص٣٢١.

فأكثرهم مستقبح لصواب من يخالفه مستحسن لخطائه
فأيهم المرجو فينا لدينه وأيهم الموثوق فينا برأيه»[١]

معالم حسن الظن وترك الطعن بالمخالف:

هذا ويمكن اختصار معالم هذا الأصل بما يلي:

أ ـ تغليب جانب الأخوة في اللَّه مع المخالف على كل اعتبار.

ب ـ حمل كلام المخالف على المحمل الحسن مهما أمكن.

ج ـ الاعتذار له فيما لا يمكن حمله على المحمل الحسن، ولا يعدم قاصد الحق أن يجد عذراً لصاحبه، وليست هذه دعوة إلى تغطية الحق، فكل ما في الأمر أن الخطأ وارد، ويمكن التنبيه إليه بألين العبارات.

د ـ التزام آداب الإسلام في انتقاء أطايب الكلام مع المخالف وتجنب الكلام اللاذع الجارح[٢].

(١) ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٦٢ بتصرف.
(٢) المقطري، عقيل بن محمد. أدب الاختلاف. ص٤٩.

الإخلاص للَّه واجتناب الهوى

أهمية الإخلاص عند الاختلاف :

إن رأس الأسس التي تقوم عليها الأخلاق الإسلامية، الإخلاص للَّه وحده والتجرد للحق، ومجاهدة النفس لتحرر من الأهواء سواء أكانت أهواءها أم أهواء غيرها. ذلك أن الإخلاص شرط لقبول كل عمل. وكل عمل لم يكن خالصاً للَّه لم يقبل وإن كان صواباً[1]. قال سبحانه وتعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال تعالى أيضاً: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ * أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٢، ٣]، وقال لنبيه ﷺ: ﴿قُلِ ٱللَّهَ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَّهُۥ دِينِى﴾ [الزمر: ١٤].

وقد تنوعت العبارات في التعريف بالإخلاص، لكن القصد منها كلها واحد، فقد قيل فيه: إنه إفراد الحق سبحانه بالقصد في الطاعة، وقيل: إنه تصفية الفعل عن ملاحظة المخلوقين. وقيل فيه أيضاً: الإخلاص استواء أعمال العبد في الظاهر والباطن. وورد في كلام الفضلاء أن ترك العمل من أجل الناس رياء، والعمل من أجل الناس شرك، والإخلاص أن يعافيك اللَّه منهما[2].

وفي إسقاط هذا المبدأ على موضوعنا يلاحظ أن كثيراً من الخلافيات في المسائل الشرعية يكون ظاهرها على أنه خلاف في مسائل العلم أو قضايا الفكر الإسلامي، لكن باطنها وحقيقتها حب الذات واتباع الهوى الذي يعمي ويصم ويضل عن سبيل اللَّه طلباً للغلبة والانتصار على المخالف. وذلك إما لمصالح وأمور شخصية، أو تطلعات ذاتية أو وجهات نظر مصلحية وآحادية الجانب، أو منفعة للجماعة أو المجموعة التي ينتمي إليها، أو رغبة بالتظاهر بالفهم أو العلم أو الفقه... إلخ. وإن كانت تغلف بالحرص على مصلحة الإسلام أو الجماعة، أو غير ذلك مما يدق ويخفى حتى على الإنسان نفسه، فيزين له سوء عمله فيراه حسناً. قال ﷺ: «**من تعلم العلم ليجادل به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه، لم يجد رائحة الجنة**»[3].

---

(١) ابن القيم. تهذيب مدارج السالكين. ج١ ص٥١٣.

(٢) نفس المصدر. ج١ ص٥١٥.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء فيمن يطلب بعلمه الدنيا (٦)، حديث رقم (٢٦٥٤).

وهذا النوع من الخلاف مذموم بكافة أشكاله ومختلف صوره، لأن حظ الهوى فيه غالب، والهوى لا يأتي بخير، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص: ٢٦]، وبالهوى قد انحرف الضالون ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٦].

ولذلك وبقدر ما حرص المنهج التربوي الإسلامي ضمن هذا الإطار على تكوين الإنسان المؤمن الذي يجعل غايته رضا الخالق لا ثناء الخلق، وسعادة الآخرة لا منفعة الدنيا، وإيثار ما عند اللَّه على ما عند الناس ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، فقد كان في المقابل أيضا تحذير هذا المنهج للإنسان المسلم أن تكون الدنيا أكبر همه ومبلغ علمه، أو أن يعمل للجاه أو للمصلحة الذاتية أو الآنية، أو لنزعة عصبية ظاهرة أو خفية.

لذلك صح في الحديث النبوي أن أول من تسعر بهم النار يوم القيامة أهل الرياء والكذب على اللَّه تعالى الذين يزينون للناس أنهم يعملون للَّه تعالى، وهم لا يعملون إلا لذواتهم ولشهوات أنفسهم اتباعاً لهوى النفس ورغبات الشيطان، قال ﷺ: «**إن اللَّه تعالى إذا كان يوم القيامة ينزل إلى العباد ليقضي بينهم، وكل أمة جاثية، فأول ما يدعو به رجل جمع القرآن، ورجل قاتل في سبيل اللَّه، ورجل كثير المال، فيقول اللَّه للقارئ: ألم أعلمك ما نزلت على رسولي؟ قال: بلى يا رب. قال: فماذا عملت فيما علمت؟ قال: كنت أقوم به آناء الليل وآناء النهار، فيقول اللَّه له: كذبت، وتقول الملائكة: كذبت، ويقول اللَّه له: بل أردت أن يقال: فلان قارئ، فقد قيل ذلك. ويؤتى بصاحب المال، فيقول اللَّه: ألم أوسع عليك حتى لم أدعك تحتاج إلى أحد؟ قال: بلى يا رب. قال: فماذا عملت فيما آتيتك؟ قال: كنت أصل الرحم وأتصدق، فيقول اللَّه: كذبت، وتقول الملائكة له: كذبت، ويقول اللَّه: بل أردت أن يقال: فلان جواد وقد قيل ذلك. ويؤتى بالذي قتل في سبيل اللَّه، فيقول اللَّه له في ماذا قتلت؟ فيقول: أمرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت. فيقول اللَّه له: كذبت، وتقول الملائكة له: كذبت، يقول اللَّه: بل أردت أن يقال: فلان جريء، فقد قيل ذلك**» ثم ضرب رسول اللَّه ﷺ على ركبتي الراوي (أبو هريرة رضي اللَّه عنه) وقال له: «**أولئك الثلاثة أول خلق اللَّه تسعر بهم النار يوم القيامة**»(١).

ومن هنا نوه الحديث النبوي أيضاً بالجنود المخلصين المجهولين الذين يذيبون قلوبهم وينفقون أغلى أيام أعمارهم في نصرة الدين وطاعة اللَّه دون أن تسلط عليهم الأضواء، أو يشار إليهم بالبنان. وذلك اجتناباً للهوى وحب الظهور وإخلاصاً للباري سبحانه. «**يروى أنه ذات يوم خرج عمر (رضي اللَّه عنه) إلى المسجد فوجد معاذاً عند قبر**

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب الزهد (٣٧)، باب ما جاء في الرياء والسمعة (٤٨) حديث رقم (٢٣٨٢) وقال: حديث حسن غريب. وابن خزيمة في صحيحه. ج٤ ص١١٦. كتاب جماع أبواب الصدقة، باب التغليظ في الصدقة مراءاة وسمعة، حديث رقم (٢٤٨٢).

رسول اللَّه ﷺ يبكي. فقال: ما يبكيك؟ قال: يبكيني شيء سمعته من رسول اللَّه ﷺ، قال: إنَّ يسير الرياء شرك، وإنَّ من عادى للَّه ولياً فقد بارز اللَّه بالمحاربة، إن اللَّه يحب الأبرار الأتقياء الأخفياء، الذين إن غابوا لم يُفتقدوا، وإن حضروا لم يُعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى، يخرجون من كل غبراء مظلمة»[١].

فأهل الدين والإيمان الخُلَّص ينبغي ألا يخالطوا اختلافهم في أمور الدين أي ذرة من الهوى أو الرياء، وأن يتجردوا في اختلافاتهم ويخلصوا فيها للَّه وحده، بخلاف صاحب الهوى، فإنه تظهر له الحجة ويتعامى عنها، ويتشبث برأيه، ويتأول له النصوص المعارضة له، فينظر في أدلة الشريعة من خلال شبهته، ويتطلب التأييد لها من الأدلة الشرعية، لا أنه ينظر إلى نصوص الشريعة على جهة المؤمن المستسلم لما فيها، ومن هنا يدخل حظ النفس والشهوة الخفية من الهوى والرياء.

خطورة اتباع الهوى عند الاختلاف:

ومن هذا الباب زاغت المبتدِعَةُ، ووَلَجت في طريق أباطيلها، فأغلبهم يحرصون على أن تكون لبدعتهم أدلة شرعية توافق أهواءهم، فيلجأون إلى المتشابه فيؤولونه بما يوافق بدعتهم، ـ ويتخذون ذلك حجة في أنهم يأخذون بالدليل ـ ويتركون الواضح الجلي من الأدلة أو يؤولونها إن عرضت لهم، وهذا هو عين اتباع الهوى ومخالفة الدليل والانصياع له. ولذا أطلق السلف على المبتدعة وصف أهل الأهواء للتلازم بين البدعة والهوى، قال الإمام الشاطبي (ت٧٩٠هـ): «سمي أهل البدع أهل الأهواء لأنهم اتبعوا أهواءهم، ولم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك»[٢]. وهنا تتضح خطورة الهوى في الاختلاف، بأنه من الأبواب التي ولج منها أهل البدع إلى بدعهم.

كما تظهر خطورته في أثره وأضراره على العامة، إذ أن الخلاف الناتج عن الهوى والذي قد يبدو من بعض المتعلمين أو بعض أهل العلم، قد يلبس عليهم بعضاً من أمور دينهم ـ فيزيغون بذلك العامة من الناس، إذ أليست فتاوى علماء السلاطين في كثير منها ضمن إطار الهوى ـ أو الذي يتصدى للإفتاء ويركب رأسه في بعض الفتاوى الخلافية التي لا تناسب الواقع حفاظاً على موقع المذهب الذي

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه. كتاب الفتن (٣٦)، باب من ترجى له السلامة من الفتن (١٦)، حديث رقم (٣٩٨٩). والحاكم في المستدرك. كتاب الإيمان. ج١ ص٤. وقال: صحيح لا علة فيه، ووافقه الذهبي.

(٢) الشاطبي. الاعتصام. ج٢ ص١٧٦.

ينتمي إليه من ضمن إطار الهوى المتبع؟ أو ليست المماحكات في الدفاع عن «الشيخ» الذي يتتلمذ له البعض ولو ارتكب الهفوات أو الزلات من اتباع الهوى؟ فكم شَقِيَ أُناسٌ من العامة في هذا وذاك وغيره...؟! وكم أفسد ذلك على كثير من الناس من أمور دينهم؟!

إن اختلال الإخلاص والتجرد في التعاطي مع المسائل الخلافية يؤدي إلى إنكار الحق وعدم القبول به أو إخفائه وستره، وهذا ليس من صفات أهل الإسلام، بل إنه من مواصفات اليهود والنصارى الذين عرفوا الحق فكتموه وزاغوا عنه، وهذه صفة ذميمة ونتاجها خطير يهدد مصير الإنسان في الآخرة، خاصة وأنه قد تنضم إلى اختلاف الآراء عواملُ أخرى تَستغل تباين وجهات النظر وتَعَدُّدَ الأفكار فتعمل للتنفيس عن أهواء باطنة، ومن ثم ينقلب البحث عن الحقيقة إلى ضرب من العناد لا صلة له بالبحث العلمي البتة. ولو أن النيات أُخلصت للَّه وتجردت للبحث العلمي في سبيل الحق والحقيقة، وأقبل أصحابها بعيدين عن كل النزعات النفسية التي تغالب الإخلاص كالحسد وحب الغلبة وحب الرياسة أو الظهور... إلخ. لصُفِّيت كثير من المنازعات، ولقضي على العديد من الاختلافات.

لذلك كان التوجيه الإسلامي واضحاً بضرورة الإخلاص للَّه تعالى والتجرد له في كل شؤون حياتنا، واجتناب الهوى. قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]. وقال أيضاً: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا۟ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۖ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٨، ١٩].

إن عقلية ومنهج صاحب الهوى أنه يعتقد ثم يستدل، أما طالب الحق المخلص للَّه في طلبه فيستدل ثم يعتقد. وهذا ما ينبغي أن نكون عليه. فالمخلص في طلب الحق يبحث عنه في كل مظنة، ويقف على عتبة اللَّه تعالى ضارعاً إليه، يسأله أن يخلص قلبه من أسار الهوى والجري وراء الشهرة والمحمدة وإرضاء الخلق، وأن يرزقه نوراً يمشي به في الظلمات، وفرقاناً يحكم به بين المتشابهات[١]. ومن الأدعية المأثورة عن النبي ﷺ ما روته السيدة عائشة أم المؤمنين أنه ﷺ كان يفتتح به صلاته إذا قام من الليل «**اللَّهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل. فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختُلِفَ فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم**»[٢]. فإذا كان النبي المؤيد بالوحي يدعو

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة. ص١٦١.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب صلاة المسافرين (٦)، باب صلاة النبي ﷺ في الليل ودعائه =

اللَّه بهذا الدعاء الحار الجامع، يسأله الهداية لما اختُلِفَ فيه من الحق، أي الزيادة فيها والثبات عليها في حقه ﷺ، فأين موقع أهل الدين من ذلك؟ أليسوا هم أولى بهذا الدعاء لأنهم غير معصومين، والأهواء قد تجد لقلب أي امرئ طريقاً ما لم يكن القلب موصولاً بالباري عز وجل، والأعمال مخلصة له سبحانه!

= (٢٦)، حديث رقم (٢٠٠ ـ ٧٧٠). والترمذي في سننه. كتاب الدعوات (٤٩)، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل (٣١)، حديث رقم (٣٤٢٠). وأحمد في المسند. ج٦ ص١٥٦.

اجتناب التعصب للآراء والأفراد

مخاطر العصبية:

إن التحرر من قيود العصبية لفرد أو لرأي عند الاختلاف لهي من أبر الأعمال في بابه، خاصة لما تفتحه هذه المنهجية من آفاق أمام معرفة الحق، ومن ثم التزامه.

أما الانجرار وراء العصبية فهو من أشد المهلكات لطالبي الحق في الخلافيات، وفي هذه المهلكة ما فيها من المخاطر لعدة وجوه:

فمن وجه هي تدفع صاحبها لئلا يتنازل عن خطئه، والإصرارِ عليه حتى ولو تهاوت أدلته أو حتى شبهاته، سواء أكان ذلك انتصاراً للنفس أم مكابرة للآخرين، أم اتباعاً للهوى، أم خوفاً من الاتهام بالقصور... لا فرق طالما أن النتيجة واحدة وهي عدم التزام الحق. ولا يخفى أن الإعجاب بالنفس واتباع الهوى من أشد المهلكات خطراً.

ومن أمثلة ذلك مما يبين أثر العصبية في عدم اتباع الحق ولو تبين واضحاً ما رواه عبد اللَّه بن المبارك (ت١٨١هـ) مرفوعاً إلى ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) أنه طلب من علي (رضي اللَّه عنه) إتيان الخوارج، فلما دخل عليهم بثياب يمنية فاخرة قالوا: ما هذا اللباس؟ فتَلَوْتُ - أي ابن عباس (رضي اللَّه عنهما) - عليهم القرآن: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ولقد رأيت رسول اللَّه ﷺ يلبس أحسن ما يكون من اليمنية. فقالوا: لا بأس، فما جاء بك؟ فقلت: أتيتكم من عند صاحبي، وهو ابن عم رسول اللَّه ﷺ وختنه، وأصحاب رسول اللَّه ﷺ أعلم بالوحي منكم، وعليهم نزل القرآن، أُبَلِّغُكُم عنهم وأبلغهم عنكم، فما الذي نقمتم؟ فقال بعضهم: إن قريشاً قومٌ خصِمون، قال اللَّه عز وجل: ﴿بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، فقال بعضهم: كلموه، فانتحى لي رجلان منهم أو ثلاثة، ... فقالوا: ثلاث نقمناها عليه - أي على علي (رضي اللَّه عنه) - جعل الحكم إلى الرجال وقال اللَّه تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، فقلت: قد جعل اللَّه الحكم من أمره إلى الرجال في ربع درهم في الأرنب قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا﴾ [المائدة: ٩٥]، وفي المرأة وزوجها قال تعالى: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾ [النساء: ٣٥] فالحكم في رجل وامرأته والعبد أفضل، أم الحكم في الأمة يُرجع بها ويُحقن دماؤها ويُلم شعثها؟ قالوا: نعم. قالوا:

وأخرى مَحَا نَفْسَه أن يكون أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فأمير الكافرين هو. . . قلت: قد سمعتم أو أراه قد بلغكم أنه لما كان يوم الحديبية جاء سهيل بن عمرو إلى رسول اللَّه ﷺ فقال النبي ﷺ لعلي: اكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول اللَّه ﷺ، فقالوا: لو نعلم أنك رسول اللَّه لم نقاتلك، فقال رسول اللَّه ﷺ لعلي: امْحُ يا علي، أفخرجت من هذه؟ قالوا: نعم. قال ابن عباس: وأما قولكم قَتَلَ ولم يَسْبِ ولم يغنم، أَفَتَسْبُون أمكم وتستحلون منها ما تستحلون من غيرها؟ فإن قلتم نعم فقد كفرتم بكتاب اللَّه وخرجتم من الإسلام، فأنتم بين ضلالتين. وكلما جئتهم بشيء من ذلك أقول: أفخرجت منها؟ فيقولون: نعم. قال: فرجع منهم ألفان وبقي ستة آلاف[1].

صحيح أنه قد عاد معه (رضي اللَّه عنه) ألفان، لكنهم الربع، أما البقية فقد غلبت عليهم عصبيتهم، فأعْملوا في دماء المسلمين قتلاً، وأوجدوا جرحاً في جسم الأمة لم يندمل إلا بطول زمن، وكل ذلك بسبب آفة التعصب.

الوجه الثاني من وجوه العصبية وهو أخطرها على الإطلاق يتجسد في كون المتعصب تضطره عصبيته إلى التعامل مع النصوص والأدلة لا من حيث كونها حاكمة تبين الحكم الشرعي فيتم التزامه، بل من حيث كونها أدوات لتأييد الرأي أو المذهب المُتَّبَع، وهذا قد يضطرهم أحياناً إلى اتباع الباطل، هوى وعصبية، وكم أضل ذلك من المسلمين حتى أخرجهم عن ملة الإسلام نفسها، وتاريخنا على ذلك شهيد، ألا يُرى إلى الباطنية مثلاً ماذا فعلوا في نصوص كتاب اللَّه تعالى وسنة نبيه؟ فهم بتفريقهم ـ الباطل ـ غير القائم على دليل إلا الهوى والبغي والعصبية ـ بين ظاهر النصوص الذي هو علم العامة، وباطنها الذي هو علمهم ـ أي علم الخاصة ـ قد أسسوا لجعل آيات الكتاب وأحاديث الرسول ﷺ مطية لأفكارهم المتفق على بطلانها عند الأمة، من حلول واتحاد إلى رجعة وتأليه. . . إلخ. ومبدأ ذلك كله كان باختصار: اتخاذ النصوص أدوات تُستخدم لا حاكمَ يُتَّبع.

أما في الوجه الثالث من وجوه العصبية ومخاطرها فتتجلى إحدى أبغض مظاهر العصبية بين الناس، وذلك في موقف المتعصب من مخالفه، حيث يرفض وجهة نظره مقدماً، سواء أطلع عليها أم لا، وفي هذا إسقاط لمبدأ التحاور بين المسلمين، وبالتالي تغييب لحركة التفاعل والتواصل بينهم، وهذا من دواعي الفرقة بين المسلمين، وقد نُهينا عنها، وأُمِرْنا أن نكون صفاً واحداً كالبنيان المرصوص.

والوجه الرابع والأخير وهو عبارة عن خلل يقع في حركة التعاطي مع

---

(١) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٠٤. وابن القيم. أعلام الموقعين. ج١ ص٢١٤ ـ ٢١٥.

الخلافيات، فإنه كثيراً ما يقع المتعصب في أسْرِ متبوعه، فيسلبه ذلك حرية التفكير واستقلال البحث، وذلك أمر مشهود بين كثير من عامة المقلدين المتعصبين لفرقهم، سواء العقدية أم الفقهية، بل حتى المدارس الفكرية والجماعات السياسية، حيث يجعلهم يفكرون برؤوس غيرهم لا برؤوسهم، فتنعدم مع ذلك وسائل التقريب بين وجهات النظر مع أمثال هؤلاء، ويستمر الخلاف في كثير من المسائل الهامة والملمة والتي يجب الحسم فيها، من غير أن يجد هذا الخلاف إمكانية للوصول إلى بر الاتفاق.

وكم عانت أمتنا وتعاني من أمثال هذه المعضلة، حيث كانت في أشد الحاجة لفتوى شرعية موحدة، فلم تجد إليها سبيلاً، وضاعت عليها الفرص، كل ذلك بسبب (فقاهة) هؤلاء المتعصبين!! الذين غالباً ما تكون عصبيتهم مصحوبة بجمود لا يعرف التفكير بمصلحة الأمة الإسلامية أو من خلال روح الشريعة، وصدق رسول اللَّه ﷺ إذ يقول: «**هلاك أمتي في العصبية . . .**»[١].

حرمة العصبية:

لأجل هذه المخاطر حكى لنا القرآن الكريم عن بعض النماذج من المتعصبين منكراً عليهم ومنددا بمسلكهم ومحذراً المسلمين أن يحذوا حذوهم، فقال تعالى عن بني إسرائيل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَآءَهُۥ وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١] وقال سبحانه أيضاً عن المشركين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقد صرّح رسول اللَّه ﷺ في التحذير من العصبية بقوله: «**ليس منا من دعا إلى عصبية، ليس منا من قاتل على عصبية . . .**»[٢]، بل إنه ﷺ قال في حق هؤلاء: «**من قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبية أو يدعو إلى عصبية أو ينصر عَصَبَةً فقتل فقتلته جاهلية**»[٣].

---

(١) أخرجه الطبراني في معاجمه الثلاثة: الكبير ج١١ ص٨٩. حديث رقم (١١١٤٢). وفي الأوسط ج٤ ص٣٩. حديث رقم (٣٥٥٥). وفي الصغير حديث رقم (٤٤١). وقال فيه الهيتمي: فيه سويد بن عبد العزيز وقد أجمعوا على ضعفه. انظر: مجمع الزوائد. ج١ ص١٤١.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في العصبية (١١١ و١١٢) حديث رقم (٥١٢١). وأخرجه أبو شجاع في الفردوس بمأثور الخطاب. ج٣ ص٤١٧. حديث رقم (٥٢٧٤). وحسنه في جامع الأصول. ج١٠ ص٥٩.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإمارة (٣٣)، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن (١٣)، حديث رقم (٥٣ ـ ١٨٤٨). والنسائي في سننه. كتاب تحريم الدم (٣٨)، باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عمية (٢٨)، حديث رقم (٤١٢٠).

وبعد هذا كيف يجوز الانجرار وراء العصبية ونبذ الرأي الآخر القائم على الدليل الصحيح؟! قال الإمام ابن العربي (ت٥٤٣هـ) في حق من يتعصب في فتواه وإن خالف الدليل: «إنهم هالكون من وجهين، من جهة الكذب على النبي ﷺ، ومن جهة فتوى الناس بما لم يصح، فيكون عليه ـ أي على هذا النوع ممن يتصدون للفتيا ـ إثم الكذب وإثم إضلال الناس وإثم إفساد الشريعة»(١).

هذا، وقد وقع التلاقح العلمي بين كثير من الأئمة بمن فيهم أصحاب المذاهب أو كبار أتباعهم دون أن يعكر صفوَهُ كدرُ التعصب. وتلك حقيقة لا يمارى فيها، وذلك كما حصل مثلاً بين مالك (ت١٧٩هـ) والشافعي (ت٢٠٤هـ)، أو بين محمد بن الحسن (ت١٨٩هـ) ومالك والشافعي، أو بين أبي يوسف (ت١٨٢هـ) وأهل الحديث أو بين الشافعي وأحمد (ت٢٤١هـ) (رضي اللَّه عنهم أجمعين) وهكذا... إلخ. فعلام يكون أصحابنا المتعصبون اليوم ملكيين أكثر من الملك؟؟!!

بناء على ما ذكر من أدلة فقد كان طبيعياً أن يُحذِّرَ العلماءُ من العصبية ومخاطرها، ومما قالوه في هذا الصدد: «من بلغ به الحال إلى الاختلاف والتفريق إلى الدرجة أن يوالي من يوافقه ويعادي من خالفه، بل ربما يقاتله... فهؤلاء من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً... فالواجب عدم السير وراء متعصبي المذاهب، لأن منهم من عُمدته العمل الذي وجده في بلده، فجعل ذلك هو السنة دون ما خالفه مهما صح دليله»(٢) لأن من يفعل ذلك يكون كأنه قد جعل أقوال متبوعيه وأفعالهم بمنزلة قول المعصوم وفعله، وهذا اعتداء على الشريعة، واتباع للهوى بغير هدى. قال تعالى مخاطباً نبيه المصطفى ﷺ مبيناً له حكم الذين لم يتبعوا الأدلة التي جاء بها بل اتبعوا أهواءهم: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

بناء عليه كانت سجيةُ فُحُولِ علماء الأمة المنصفين أنهم يغيرون آراءهم في قضايا مهمة أو فتاوى، أو يبدلون رأياً برأي، أو حتى مذهباً بمذهب وذلك حينما يتبين لهم أن الصواب في غير ما كانوا عليه. فقد كان رِضى الخالق أعظم في قلوبهم من رضى الخلق. إذ يروي تاريخ العلم من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عن الجويني (ت٤٧٨هـ) والرازي (ت٦٠٦هـ) في العقائد، حيث عادا إلى منهج السلف، والإمام أبو يوسف (ت١٨٢هـ) ومحمد (ت١٨٩هـ) في الفقه حيث خالفا أستاذهما أبو حنيفة (ت١٥٠هـ)

---

(١) ابن العربي، الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد اللَّه بن محمد الإشبيلي المالكي. عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي. مصر. المطبعة المصرية. ط١. ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م. ج١٠ ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. ج٢٢ ص٦٦ ـ ٦٧ بتصرف.

في بعض المسائل لرجحان أدلتها على ما أثر عنه (رضي اللَّه عنه)، وقس على ذلك ما كان من فعل أثبات العلماء الذين داروا مع الدليل كيفما دار.

لكن الآفة اليوم هي في المتعصبين من المتأخرين الذين يتعاطون مع أقوال أئمتهم كأنها دين والأئمة كأنهم مشرعون، ويكاد بعضهم بذلك أن يكون سائراً على نسق أهل الكتاب الذين اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون اللَّه تعالى.

مظاهر التعصب:

تتجلى مظاهر التعصب عند المتعصب في ناحيتين، فهو من ناحيةٍ ما هو عليه لا يَذْكر إلا المزايا والحسنات، ويعظم بمتبوعيه مهما كان فيهم من قصور أو عندهم من خطأ. ومن ناحية ثانية، وهي ناحية موقفه من الآخر، فإنه يُسَرُّ بأخطائه، بل قد يشنع عليه أو يجهر بها، وذلك في الوقت الذي يتغاضى فيه عن أخطاء فريقه، وهو إن اعترف بها حاول أن يُهَوِّنَ منها ويعتذر لها ويدافع عنها[١]. وهذا كله غير جائز في دين اللَّه، قال سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ [النساء: ١٣٥] وقال أيضاً: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

أخلاقيات التحرر من التعصب:

يدفعنا المنهج الرباني الذي يَغرس في قلوب المؤمنين الأخلاقياتِ الفاضلةَ إلى تحرير القول في الأخلاقيات الواجب التزامها للخروج من دائرة التعصب وأَسْرِه، على أن يكون لذلك وقع عند قارئه ـ إن شاء اللَّه ـ، وتتلخص هذه الأخلاقيات بالتالي:

ـ التزام التحلي بشجاعة نقد الذات، فإنه بداية المنطلق الأساس للمعرفة الحقة والاعتراف بالخطأ، فإن الاعتراف بالخطأ فضيلة، كما أنه الخطوة الأولى لتصحيح الخطأ. قال رسول اللَّه ﷺ في الحض على هذا الأمر: «**حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا**»[٢].

ـ الترحيب بالنقد من الآخرين، وطلب النصح والتقويم منهم، فإنه باب مهم لمعرفة الصواب ولو كان عند الآخر. قال رسول اللَّه ﷺ: «**إنما الدين النصيحة**»،

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. ص٢٢٠ بتصرف.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه. كتاب صفة القيامة والرقائق والورع (٣٨)، باب (٢٥)، تابع حديث (٢٤٥٩). وذكره بصيغة التمريض. (ويروى عن عمر بن الخطاب... إلخ).

قالوا: لمن يا رسول اللَّه؟ قال: «**للَّه ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[(١)].

ـ الاستفادة مما عند الآخرين من علم وحكمة وذلك للقضاء على غرور الأنا.
قال رسول اللَّه ﷺ: «**الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها**»[(٢)]. وقال أيضاً: «**من قال: أنا عالم فهو جاهل**»[(٣)].

ـ الثناء على المخالف فيما أحسن فيه وذلك لإزالة نزغ الشيطان من النفس عند الاختلاف. قال رسول اللَّه ﷺ: «**لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر**»[(٤)] والكبر كما فسّره النبي ﷺ في نفس الحديث هو: «**الكبر بطر الحق وغمط الناس**»[(٥)] وبطر الحق هو دفع الحق ورده على قائله، وغمط الناس هو احتقارهم.

ـ الدفاع عن المخالف إذا اتُّهِمَ بالباطل أو تطاول عليه أحد بغير وجه حق، قال رسول اللَّه ﷺ: «**المؤمن مرآة المؤمن**»[(٦)].

ـ وأخيراً فإن قوام الأمر كله بتقوى اللَّه، فكثيرٌ هم الذين يَمُرُّون على نصائح

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب بيان أن الدين النصيحة (٢٣)، حديث رقم (٩٥ ـ ٥٥). والنسائي في سننه. كتاب البيعة (٤٠)، باب النصيحة للإمام (٣١)، حديث رقم (٤٢٠٣). وأحمد في المسند. ج١ ص٣٥١.

(٢) أخرج الترمذي في سننه بنحوه. كتاب العلم (٤٢)، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة (١٩)، حديث رقم (٢٦٨٧)، وقال: حديثٌ غريب. وابن ماجه في سننه. كتاب الزهد (٣٧)، باب الحكمة (١٥)، حديث رقم (٤١٦٩). ومحمد بن سلامة القضاعي في مسند الشهاب. ج١ ص١١٨. حديث رقم (١٤٦).

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط. ج٧ ص٩٤. حديث رقم (٦٨٤٦). قال الهيتمي: فيه ليث بن أبي سليم وهو ضعيف. انظر: الهيتمي. مجمع الزوائد. ج١ ص١٨٦.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب تحريم الكبر (٣٩)، حديث رقم (١٤٩ ـ ٩١). وأبو داود في سننه. كتاب اللباس (٢٦)، باب ما جاء في الكبر (٢٦)، حديث رقم (٤٠٩١). والترمذي في سننه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في الكبر (٦١)، حديث رقم (١٩٩٨). وغيرهم...

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الإيمان (١)، باب تحريم الكبر (٣٩)، حديث رقم (١٤٧ ـ ٩١). وأبو داود في سننه. كتاب اللباس (٢٦)، باب ما جاء في الكبر (٢٦)، حديث رقم (٤٠٩٢). والترمذي في سننه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في الكبر (٦١)، حديث رقم (١٩٩٩).

(٦) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الأدب (٣٥)، باب في النصيحة (٥٩)، حديث رقم (٤٩١٨). والترمذي في سننه بنحوه. كتاب البر والصلة (٢٨)، باب ما جاء في شفقة المسلم على المسلم (١٨)، حديث رقم (١٩٢٩)، ولفظه: «**إن أحدكم مرآة أخيه**». وقال فيه: فيه يحيىٰ بن عبيد، وقد ضعفه شعبة. وأخرجه محمد بن سلامة القضاعي في مسند الشهاب. ج١ ص١٠٥. حديث رقم (١٢٤).

الشريعة هذه فلا يُرى لها أَثَرٌ في تصرفاتهم، بل تغويهم عصبيتهم فتعميهم عن الإنصاف في الرؤية والحكم على الآخرين، وتجعلهم لا يرون الصواب إلا فيما يرون ويقولون، أما الآخرون فآراؤهم ساقطة وأهلها جاهلون!!!

ولو أن تقوى اللَّه سبحانه تمكنت من قلوبهم أو استحوذت عليها لعصمتهم من العصبية ودفعتهم نحو الاعتدال، وتلك سمة يجعلها اللَّه للمتقين، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].

الاختلاف
أم عدم الاختلاف هو الأولى؟!

أهمية الاتفاق العلمي وجذوره:

إن من خصائص بقاء الأمم واستمرارها وجودَ عناصر الاتفاق التي تؤطر أبناءها وتجمعهم عليها، والأمةُ التي تفقد عواملَ الاتفاق بين أبنائها تكون قد دخلت في نفق الانحلال والتفكك. وهذه المعالم ليست خاصة بأمة دون أخرى، بل هي سنة من سنن اللَّه ماضية في خلقه، وناموس من نواميس الحياة التي وضعها سبحانه. وبالتالي فإن هذه السنة وهذا الناموس قد يطال الأمة الإسلامية كما يطال غيرها، فمتى وقعت مقدماته لا بد أن تتحقق نتائجه.

وعلى صعيد الاختلاف في المسائل الشرعية، فإنه قد يبقى عند حدود الالتزام بضوابطه الشرعية وآدابه الإسلامية، سواء أبقي في إطاره العلمي المجرد أم خرج إلى حَيِّزِ التطبيق العملي. أو قد ينزلق به المختلفون إلى التنازع والتفرق، فيكون ذلك سبباً من أسباب انحلال عرى الاتفاق في جسم الأمة.

فما انزلق بهذا الاتجاه لا يمكن أن نكون معنيين به من جهة الجدوى، لأنه لا يجوز أصلاً أن نقع فيه، ولأن الدراسة فيه كأنها مقارنة بين ما يختلف فيه الناس من المسائل الشرعية ويلتزمون فيه ضوابطه الشرعية، أو فيما يختلفون فيه ويذهبون به أو بناء عليه إلى التنازع والخصام، والتفرق والشقاق. فهل الحكم في هذه المسألة موضع اختلاف أيهما أجدى وأَوْلى؟ بل هل هناك من وجه للمقارنة بينهما؟

أما الاختلاف الذي يبقى ملتزماً بضوابطه وآدابه الشرعية فهو الذي يُطرح حوله التساؤل إن كان الأَوْلى فيه الاختلافُ أم عدمُه.

فمن المعلوم أن الاختلاف في المسائل الشرعية لا يبقى حبيس جدران المناظرات العلمية البحتة. ذلك أن الاجتهاد ما هو إلا وسيلة لتبيان الحكم الشرعي للناس ليلتزموه، وبالتالي فإنه سيخرج إلى حيز التطبيق والممارسة العملية بينهم، سواء اتفق العلماء في اجتهاداتهم أم اختلفوا فيها.

ومن المعلوم أيضاً وهو مُشَاهَدٌ وتؤكده التجارب البشرية والاجتماعية أن وحدة

المنهج والفكر في أي أمة أو ملة أدعى عادة لاتفاق أهلها بدلاً من تشعب الآراء أو التفرق، لأن تلك الوحدة من عوامل الاتفاق أصلاً. وإنه كلما كثرت المسائل المختَلَف فيها، كلما ازدادت دواعي التنازع، خاصة إذا لم يُحسن أهلُها التعامل معها، وهذا ما تَشهد له التجربة في ماضي وحاضر الأمم.

والاتفاق أدعى أيضاً، لأن الناس في كل ملة تميل بطبعها إلى الائتلاف والتوحد لا الاختلاف. كما أن فيهم العوام الذين قد لا يجيدون في أحايين كثيرة حسن التعامل مع مخالفيهم، ولو كان اختلافهم في الإطار المسموح. بل قد يؤدي ذلك إلى التحزب والتعصب لدى البعض منهم أيضاً. كما أن بعض خواصهم قد تغلب عليهم العصبية فيما ذهبوا إليه أيضاً.

لذلك كله يَفرض المنطقُ نفْسَه بأن يكون عدم الاختلاف أولى من الاختلاف من حيث المبدأ. قال الإمام النووي (ت٦٧٦هـ): «إن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقع في خلاف آخر»[١] لأنه كما بَيَّنَ أن تسديد العلماء لبعضهم البعض على وجه النصيحة للاتفاق وللخروج من الخلاف أمرٌ حسن محبوبٌ مندوبٌ إلى فِعله[٢].

هذا وإننا لنجد في أفعال الصحابة (رضي اللَّه عنهم) ما يؤكد ممارستهم لهذا المبدأ والتمسك به، باجتناب الاختلاف ما أمكن، لِما حض عليه النبيُّ المصطفى ﷺ من ذلك في حديثه الذي يرويه عنه علي بن أبي طالب (رضي اللَّه عنه) إذ سأله: «قلت: يا رسول اللَّه، إن عرض لي أمر لم ينزل فيه قضاء في أمره، ولا سنة، كيف تأمرني؟ قال ﷺ: «**تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين، ولا تَقْضِ فيه برأيك خاصة**»[٣]، فلم تكن مساحة ما اتفقوا فيه بالقليلة، ولم تتسع هوة الاختلاف بينهم (رضي اللَّه عنهم) اتساعها في العصور التالية، وسبب ذلك:

١ ـ تقرر مبدأ الشورى بينهم (رضي اللَّه عنهم) ليس بالنظرية فقط، بل بالممارسة الفعلية والدائمة، فإن ذلك مما يؤدي بطبيعة الحال إلى تقريب وجهات النظر في كثير من المسائل، بل والقضاء على الاختلافات في مسائل أخرى[٤].

---

(١) النووي. شرح صحيح مسلم. ج٢ ص٢٣.

(٢) نفس المصدر. ج٢ ص٢٣.

(٣) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير. ج١١ ص٣٧١. حديث رقم (١٢٠٤٢).

(٤) ورد عن عمر بن الخطاب (رضي اللَّه عنه) في خلافته قوله: «. . . وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا أمرهم شورى بينهم، بين ذوي الرأي منهم، فالناس تبع لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه ورضوا به لزم الناس، وكانوا فيه تبعاً لهم، ومن قام بهذا الأمر تبع لأولي الأمر رأيهم . . .» انظر: الطبري، الإمام المفسر الفقيه المؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٧هـ. ج٢ ص٣٨١.

٢ ـ تيسر حصول الإجماع ـ أو على الأقل تحصيل رأي جمهورهم ـ لاجتماع أغلب كبار الصحابة وعلمائهم (رضي اللَّه عنهم) في صقع واحد، في المدينة المنورة[١].

٣ ـ تداعي كبار علماء الصحابة (رضي اللَّه عنهم) وأهل الرأي فيهم من قِبَلِ الخلفاء (رضي اللَّه عنهم) ـ وخاصة في عهد الشيخين (رضي اللَّه عنهما) ـ للاجتماع لأخذ آرائهم واجتهاداتهم عند النوازل[٢].

٤ ـ لم يكونوا يجتهدون في المسائل ما لم تقع[٣].

٥ ـ تورع الكثير منهم عن الفتوى، وإحالة بعضهم على بعض[٤].

هذا وقد وردت النصوص في مواضع عدة في كتاب اللَّه وسنة نبيه تحض على

---

(١) استقر في المدينة وتوفي فيها حوالي عشرة آلاف صحابي، وانتشر في الأمصار وتوفي فيها ألفان منهم. وهو عدد كبير لكنه نسبة لعدد الذين مكثوا في المدينة يعتبر قليلاً، فالأغلبية بقيت فيها. انظر: الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٢١١.

(٢) كانت هذه طريقة الخلفاء الراشدين وخاصة أبو بكر وعمر (رضي اللَّه عنهما)، فعن ميمون بن مهران أن أبا بكر (رضي اللَّه عنه) كان إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر ما، قضى به. وكان عمر (رضي اللَّه عنه) إذا لم يجد في القضية كتاباً ولا سنة، ولا قضاء من أبي بكر (رضي اللَّه عنه) دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به. أخرجه الدارمي في سننه. المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، حديث رقم (١٦١). والبيهقي في السنن الكبرى. كتاب الأقضية، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي. حديث رقم (٢٠١٢٨).

وأخرج الدارمي عن التابعي الجليل المسيب بن رافع قوله: «كان إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول اللَّه ﷺ أمر اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا» أخرجه الدارمي في سننه. المقدمة، باب التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، حديث رقم (١١٥). وأخرج ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله بنحوه. ج٢ ص١٤٤.

يذكر الإمام الحجوي الثعالبي في هذا أن طريقة الأمة في عهد الخلفاء في النوازل كانت شورية، فمهما نزلت نازلة فزعوا إلى الشورى، فلم تصدر الفتوى والحكم إلا عن تبصر، ولذلك قلما يبقى الخلاف، بخلاف عصر من بعدهم الذي كثر فيه الخلاف لانعدام الشورى في غالبه، فمجلس أبي بكر وعمر وعثمان وعلي كان مجلس تشريع وفقه واستنباط ومشاورة، وخصوصاً الأولان منهم... ولهذا وقع الإجماع ووقع الاتفاق في الآراء في عصرهم غالباً لأسباب عديدة أهمها الشورى التي كانت بينهم... ومما زاد الدين صيانة في ذلك زمن عمر أنه منع المهاجرين وكبار الصحابة من الخروج والانتشار في الأمصار التي فتحت إلا برخصة مؤقتة، فكانوا أهل شوراه وهم دائماً بقربه، وبسبب ذلك قل الاختلاف وتيسر الإجماع في كثير من المسائل. الثعالبي. الفكر السامي. مجلد ١ ج٢ ص٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٣) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٤٣.

(٤) انظر: ابن عبد البر. جامع بيان العلم وفضله. ج٢ ص١٦٣. وانظر أيضاً: السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. ص٦٠.

الاجتماع والائتلاف، وتذم التفرق والاختلاف. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦] وقوله تعالى أيضاً: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ . . .﴾ [الشورى: ١٣] وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ . . .﴾ [الأنفال: ٤٦] وقال ﷺ: «**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر**»[١] وقال أيضاً: «**إن تفرقكم هذا من الشيطان . . .**»[٢] . . . إلخ.

لكن هل مبدأ أولوية عدم الاختلاف على إطلاقه:

انطلاقاً من هذا المبدأ فإن المنطق العام يدعو لاتفاق أهل الملل وتوحدهم في الفكر والمنهج. اللَّهم إلا إذا كان المنهج نفسه يسمح أحياناً ببعض الاختلاف والتنوع، نظراً لتنوع حاجات البشر، أو تغير واقعهم، أو اختلاف طبائعهم، أو بحصول أي مؤثر آخر من مؤثرات الاختلاف التي يقبلها كل منهج لنفسه، وبحد ذاته. وهذا ينطبق بحذافيره على منهج الشريعة الإسلامية.

فبعض أسباب الاختلاف فيها أن أدلتها وَرَدَتْ ظنية، ولو شاء اللَّه تعالى لجعل الأدلة كلها قطعيةَ الدليلِ قطعيةَ الدلالةِ. وأفهامُ البشر جعلها اللَّهُ تعالى بإرادته وتقديره متفاوتةً ومتغايرةً، ولو شاء اللَّه تعالى لجَعَلَهَا واحدةً موحدة. فكونه سبحانه وتعالى لم يجعلها كذلك، دل على أن إمكانية الاختلاف تبقى واردة. بل دل أيضاً على أن إمكانية الاختلاف قد تكون مقصودة لذاتها في بعض المسائل خاصة عندما تكون الأدلة بذاتها والأفهام المتفاوتة قاصرة بل عاجزة أحياناً عن الترجيح بين الأدلة، ويكون في ذلك حكمةٌ أيضاً[٣] لأن أفعال الباري عز وجل تكون عن حكمة وتقدير، ولا عبث فيها، قال

---

(١) سبق تخريجه في الباب الثالث الفصل الأول.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه. كتاب الجهاد (٩)، باب ما يؤمر من انضمام العسكر (٨٨). حديث رقم (٢٦٢٨). وهو جزء حديث.

(٣) انظر إلى بعض المسائل التي ضاعف اللَّه تعالى فيها الأجر وقَصَدَ الشارعُ فيها عدم تعيينها، وجاء فيها من الاختلاف في الأدلة ما ينبئ بذلك، لما فيه من تعميم الأجر. ومن ذلك أنه سبحانه لم يبين في موضوع ليلة القدر في أي ليلة من ليالي رمضان هي، واختلفت الآثار الواردة عن النبي ﷺ في ذلك حتى أن الصحابة والتابعين (رضي اللَّه عنهم) ذهبوا فيها أكثر من مذهب، واختلف العلماء بناء على ذلك، وبناء على الآثار الواردة في ذلك على أكثر من رأي وقول في تعيينها، فقال الحسن البصري: هي الليلة السابعة عشرة، وعن أنس مرفوعاً هي التاسعة عشرة، وقال محمد بن إسحاق: هي الحادية والعشرون، وعن ابن عباس (في رأي) أنها الثالثة والعشرون، وقال ابن مسعود: الرابعة والعشرون، وقال أبو ذر الغفاري: الخامسة والعشرون، وقال أبي بن كعب وجماعة من الصحابة: السابعة والعشرون. وقال بعضهم: التاسعة والعشرون، هذا والذي عليه معظم =

تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا. . .﴾ [المؤمنون: ١١٥] وقال سبحانه: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢].

إن إمكانية وقوع الاختلاف نظراً لما ذُكِرَ يعني أنه في إطار الممكن عقلاً، ولا يقال بامتناع وقوعه، أو أنه لا يوجد مبرر منطقي لوقوعه. لأن هذا معناه أنه يستحيل عقلاً الوقوع فيه، ولا يمكن عقلاً أن يجتمع الممكن والمستحيل العقلي في آن واحد، وفي مسألة واحدة. وكذلك أيضاً لا يصح القول بوجوب وقوع الاختلاف وتحققه، لأنه ممكن، والممكن والواجب العقليان يستحيل أن يجتمعا في آن واحد وفي مسألة واحدة[1].

= الناس الآن أنها ليلة السابع والعشرين. انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٣٢ ص٢٩ ـ ٣٠.
ومن ذلك أيضاً أنه سبحانه لم يبين على وجه التحديد أي الصلوات هي الصلاة الوسطى، فذهب إلى القول بأنها صلاة الفجر عمر وعلي وابن عباس وجابر بن عبد اللّه وأبو أمامة الباهلي ومن التابعين طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد، وهو منقول عن الشافعي. ومنهم من قال: إنها صلاة الظهر، ويروى هذا القول عن عمر أيضاً وزيد وأبي سعيد الخدري وأسامة بن زيد، ونقل عن أبي حنيفة وأصحابه. ومنهم من قال: إنها صلاة العصر، روي ذلك عن علي أيضاً وعن ابن مسعود وابن عباس في قول آخر، وأبي هريرة، ومن بعدهم عن إبراهيم النخعي وقتادة والضحاك، وهو مروي عن أبي حنيفة أيضاً في قول عنه.
ومنهم من قال: إنها صلاة المغرب وهو قول أبي عبيدة السلماني، وقبيصة بن ذؤيب. وقيل أيضاً إنها صلاة العشاء. انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٦ ص١٤٨ ـ ١٥١. وإن كان المشهور أنها صلاة العصر. والحكمة في إخفاء الشارع تحديد الصلاة الوسطى، أنه سبحانه لما خصها بمزيد من التوكيد ﴿**حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى**﴾ [البقرة: ٢٣٨]. مع أنه تعالى لم يبينها، جَوَّزَ المرءُ في كل صلاة يؤديها أنها هي الوسطى، فيصير ذلك داعياً إلى أداء الكل على صفة الكمال والتمام. انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٦ ص١٤٧. وقد اختار هذا القول جمع من العلماء، قال محمد بن سيرين: إن رجلاً سأل زيد بن ثابت عن الصلاة الوسطى فقال: حافظ على الصلوات كلها تصبها. انظر: الفخر الرازي. التفسير الكبير. ج٦ ص١٤٧. ومثل ذلك الحكمة في إخفاء تحديد ليلة القدر لترغيب المؤمنين في أن يتحروها أياماً كثيرة من رمضان لأن في كل لياليه الخير الكثير والأجر العظيم، فكان في ذلك حرص من الشارع على أن يُحَصِّلَ المكلفون أكبر قدر ممكن من الأجر بكثرة القيام في رمضان. فلذلك ولمثله من تحصيل الأجر كانت الحكمة في إخفاء تحديد ليلة القدر وإخفاء تحديد الصلاة الوسطى وإخفاء رضاه سبحانه في الطاعات حتى يرغبوا في الكل، وإخفاء غضبه سبحانه في المعاصي حتى يحترزوا عن الكل.
وإخفاء ساعة الإجابة يوم الجمعة ليحرصوا على الدعاء في كثير من أوقاتها، وإخفاء اسمه الأعظم وإخفاء الإجابة في الدعاء ليبالغوا في كل الدعوات وليبالغوا في طلب الرحمة والمغفرة وليعظموا كل أسمائه سبحانه وتعالى.

(١) والواجب العقلي هو ما لا يتصور العقل عدمه. والجائز العقلي هو ما يصح في العقل وجوده وعدمه، والمستحيل العقلي هو ما لا يتصور في العقل وجوده، لذلك نظم الإمام أحمد بن محمد العدوي أبو البركات الشهير بالدردير (توفي بالقاهرة سنة ١٢٠١هـ من علماء المالكية في عصره، =

لا نحرص على استمرار الاختلاف الجائز:

إذا كان الاختلاف شيئاً يمكن وقوعه وصدوره عن البشر، فإنه أيضاً يمكن تَوَقِّيه، بل ويمكن تحصيل ما هو ضده وهو الاتفاق. ولئن كان الوقوع فيه ممكناً عقلاً، فهذا لا يعني أن الاستمرار فيه بعد وقوعه واجب عقلاً أيضاً، بل إنه من الممكنات العقليات.

هذا وإن كان الخلاف الممكن عقلاً والجائز شرعاً اختلافاً سائغاً مقبولاً، إلا أننا لا نحرص عليه ولا نُرَغِّبُ فيه، ولكن إذا وقع لا نستغربه ولا نستنكره. والسبب في ذلك أن الائتلاف والاتفاق خير من الاختلاف قطعاً ـ كما بينا ـ حتى في المسائل الاجتهادية السائغ الاختلاف فيها، فلا يجوز الحرص على الاختلاف والرغبة فيه، وإن كان سائغاً، لأن معنى ذلك جواز تعمد وقوعه، ومعنى ذلك أنه يحتمل جواز مخالفة مقتضى الدليل الشرعي حتى يحصل الخلاف، وهذا باطل قطعاً، بل نحرص على الاتفاق إن أمكن. وأيضاً فإن من شروط الاختلاف السائغ تجريد القصد للوصول إلى الحق والصواب وإخلاص النية في ذلك، وهذا لا يتفق مع الرغبة في وقوعه[١].

وحيث أن الشارع قد علَّقَ مسألةَ إمكانية وقوع الاختلاف من عدمه على التفاوت في أَفهام البشر في فهمهم للنصوص، وعلى ظنية ثبوت النصوص ذاتها، أو على ظنية دلالتها، أو على ظنية الاستدلالات الأخرى، فهذا يعني أنه حيث كانت الإمكانية لاتفاق أهل العلم في اجتهاداتهم المختلف فيها على رأي واحد ممكنة، بل ومرغوبة نظراً لكونها تحصل إما بالتشاور لتقريب وجهات النظر وكشف ما خفي، أو بالإجماع إن أمكن لنَقْلِ الأمر من الاحتمال والظن إلى القطع واليقين. والشورى مطلوبة شرعاً، وقضية الإجماع مرغوبة في الشريعة الإسلامية الغراء. هذا إضافة إلى حض النبي ﷺ على ذلك بقوله: «**الجماعة رحمة، والفُرقة عذاب**»[٢]، وفي لفظ آخر: «**الجماعة بركة والفُرقة عذاب**»[٣] خاصة وأن الاختلاف كثيراً ما يفضي إلى التنازع بين العوام. وبالتالي

= من مصنفاته أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك والخريدة البهية في علم التوحيد) فيما نقله عنه شارح الخريدة الشيخ أحمد بن محمد الصاوي:

فالواجب العقلي ما لم يقبل ... الإنتفا في ذاته فابتهل
والمستحيل كل ما لم يقبل ... في ذاته الثبوت ضد الأول
وكل أمر قابل للإنتفا ... وللثبوت جائز بلا خفا

لذا لا يمكن أن يجتمع أي منها مع الآخر لأنهم على طرفي النقيض. انظر: الصاوي، الشيخ أحمد بن محمد المالكي الخلوتي. كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد. ص١٠٢.

(١) زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. ص٢٩٠ بتصرف.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج٤ ص٢٧٨ وصححه في صحيح الجامع الصغير.

(٣) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان. حديث رقم ٤٤١٩.

فإن هذه المقدمات تعني أنه لو وقع الاختلاف، فليس بالضرورة أن نعمل على استمراره، بل متى كان الخروج منه أولى وأجدى بل ومرغوباً به، كان الأجدر بنا أن نعمل للخروج منه، اللَّهم إلا إن لم تسعفنا الوسائل أو لم يتحقق الإجماع. فذلك قدر اللَّه، وقد يكون هذا الاختلاف ساعتئذٍ مقصوداً لذاته لحكمة يريدها الباري، واللَّه تعالى أعلم.

والذي يفيدنا بذلك أيضاً أن الصحابة رضوان اللَّه عليهم، كانوا يتداعون للتشاور في المسائل الشرعية المستجدة ليصدروا فيها برأي واحد ليُعمَلَ به، ويوحدوا الأمة عليه. وقد يكون لبعضهم أحياناً آراء مسبقة في تلك المسألة قبل تشاورهم، أو قد تتولد الآراء خلال تشاورهم، لكنهم في نهاية المطاف كانوا يصدرون عن رأي واحد في الغالب، وهو الذي يُعمل به.

وقد يَعترض قائلٌ على جواز مخالفة ما يُتوافق عليه إذا كان له ما يسوغه، بأن عمل الصحابة هذا هو من باب قضاء القاضي الذي لا يجوز العمل بخلافه. لكن الصورة هنا مغايرة لهذا الاعتراض، لأن حكم القاضي هناك سواء أكان بناء على اجتهاده أم بناء على ما يختاره من الآراء الاجتهادية المختلفة فهو ملزِم بعد إمضائه له، وذلك موضع اتفاق. أما هنا فالمسألة هي عبارة عن اتفاق بين أهل المشورة والاجتهاد ـ المتوافرين بين يدي الخليفة ـ على رأي موحد ومن ثم يكون إبرام الخليفة له، ولو كانوا قبلاً مختلفين فيه. لأن عملهم هذا ليس بإجماع طالما بقي بعض أهل الاجتهاد خارج دائرته، لكنه توافق للخروج برأي موحد لما في ذلك من مصلحة مَرْجُوَّةٍ، أو لترجيحِ رأيٍ ما للعمل به، وهذا التوافق، وهذه الغاية هما وجه الاختلاف بين الصورتين، وفيهما وجه الاستدلال[1]. لأنه إذا وُجد ما يسوغ ويبيح مخالفته، فلا مانع لذلك. أما حكم القاضي فقد نص الفقهاء على عدم جواز العمل بخلافه وإلا لضاعت الحقوق بداعي الاختلاف.

أما هذا التشاور في باب الاجتهاد، ومحاولة الاتفاق على آراء موحدة، هو ما يمكن تسميته بالاجتهاد الجماعي، وآلياتُه نعبر عنها بالعقلية الجماعية في الاجتهاد.

الاجتهاد الجماعي صار حاجة وضرورة لتحصيل الاتفاق في الاجتهاد:

يسجل هنا غياب العقلية الجماعية والاجتهاد الجماعي منذ أزمنة طويلة. مما أثر

---

(١) بالمقابل كانوا إذا أفتى كل منهم برأي معتبر يخالف فيه الآخر، لم يكن الآخر لينكر عليه في ذلك أو يسفه له رأيه. وهذا ما يؤكد جواز الاختلاف ويبين إمكانية وقوعه. وقد سبق الاستدلال بتوسع على جواز الاختلاف وإمكانية حدوثه وعدم إنكارهم (رضي اللَّه عنهم) على بعضهم البعض في الخلاف المعتبر.... إلخ.

على كثرة الاختلافات، فيما كان يمكن اجتناب الكثير منها لو تم ممارسة هذا النمط في الاجتهاد. بل إن غياب العقلية الجماعية أَثَّرَ في إذكاء الاختلافات أحياناً، لأنه على الأقل إن لم يجتهد أهل العلم بطريقة جماعية كما كان يحصل في عهد الخلفاء الراشدين وخاصة الشيخين، كانوا ـ ومن باب منهجية العقلية الجماعية التي من مبادئها قبول واقع وإمكانية صدور الحق من المخالف ـ يفسحون في المجال لاحتمال الصواب في الرأي الآخر[١]. لكن بعض المتأخرين في تعصبهم تجاوزوا حتى حق احتمال الصواب في الرأي الآخر، فتعاملوا مع مقلَّدهم وكأن رأيه هو الدين الحق وما عداه باطل. وما عاد النقاش عندهم لتلاقح الأفكار وتدارس الآراء، بل صار للإقناع والإفحام والظهور والغلبة. وفي هذا تضييع لمعالم العقلية الجماعية.

والحاجة إلى الاجتهاد الجماعي في عصرنا ملحة[٢]، فقد جَدَّت وتستجد أمور كثيرة في حياة المجتمع البشري على نطاق الأفراد والجماعات والدول بشكل متسارع، حيث صارت عجلة الحياة تدور بسرعة، والناس يحتاجون مع ذلك إلى معرفة حكم اللّٰه فيها، والاطمئنان إلى الصحيح من الآراء في الأمور المستجدة، خاصة بعد أن تضاربت الأقوال حولها، ووقع الناس حيرى في ذلك[٣].

---

(١) سبق أيضاً بيان مقدار ما تحلى به أهل القرون الأولى من عدم الإنكار على الرأي الآخر المعتبر القائم على أدلة ظنية مقابلة، ومن عدم القطع يقيناً بصحة الأقوال المتبناة إن كانت قائمة على الظن أيضاً، حتى عَبَّروا عن ذلك بالقاعدة الشهيرة (رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب). انظر: السقاف. الفوائد المكية. ص٥٨.

(٢) انظر الدعوة إلى ذلك وأهميتها عند: مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام. ص٤٢٣ ـ ٤٢٥. ومقدمة كتاب الفكر السامي للثعالبي. ج١ مجلد ١ ص١١ ـ ١٢. والقرضاوي، الدكتور يوسف. كتاب الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط. القاهرة. دار التوزيع والنشر الإسلامية. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. ص٩٧ وما بعدها. وغيرهم من رواد الفكر والعلم المعاصر، حيث بينوا أهمية الاجتهاد الجماعي في هذا العصر وضرورة إقراره كأصل يُعتمد من قبل العلماء، خاصة مع القول الآن بعدم وجود المجتهد المطلق. فلا يصح أن يتوقف الاجتهاد. فيكون بذلك الاجتهاد الجماعي وسيلة ليست فقط للاتفاق بين أهل العلم وتقريب وجهات نظرهم، بل سبيلاً لعدم انقطاع الاجتهاد وانسداد بابه.

(٣) فالتقدم العلمي والتكنولوجي فتح آفاقاً واسعة جداً أمام الإنسان بشكل لم يسبق له مثيل، والعديد من قضاياه يحتاج إلى بيان حكم اللّٰه تعالى فيه. ففي الطب مثلاً تحديد الموت في حالات الغيبوبة أيكون بموت الدماغ أم توقف القلب عن الخفقان الطبيعي أم ماذا؟ وهناك أيضاً مسألة زراعة الأعضاء ونقلها والتبرع بها، والآن الاستنساخ، وغداً موضوع الهندسة الوراثية بكل أبعاده. ومن جانب آخر ثورة المعلوماتية والأنترنت ما يجوز منها وما لا يجوز، والفضائيات وما يجوز فيها أيضاً وما لا يجوز. وفي الحياة الاقتصادية مثلاً استجدت العديد من أنواع المعاملات المالية، بالإضافة إلى مسألة التأمين بكافة أشكاله. وكذلك أيضاً فإن الانفتاح الاجتماعي والسياسي وظاهرة العولمة تفتح أمامنا ملفات لا بد من بيان رأي الشريعة فيها، كالديمقراطية هل هي جائزة أم لا؟ =

وليس أمثل من صدور الاجتهاد في هذه المستجدات عن جموع العلماء من وسيلة لغرس الاطمئنان في نفوس المؤمنين بما يأخذونه منهم، وهذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه أضبط كي لا يشذ من يشذ برأيه تبعاً للتعصب أو للهوى أو الادعاء غير الصادق الذي يُبنى عليه التلبيس في أحكام الشريعة والتضليل في عَرْضِ الأحكام ابتغاء مصلحة دنيوية زائلة زائفة.

كما أن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانباً في الموضوع لا ينتبه له آخر، وقد تُبرز المناقشةُ نقاطاً كانت خافية، أو تجلي أموراً كانت غامضة، وهذه من بركات الشورى.

وهذا الاجتهاد الجماعي يتمثل في صورة مجمع علمي إسلامي عالمي يضم الكفايات العليا من فقهاء المسلمين في العالم، دون نظر إلى إقليمية أو مذهبية أو جنسية. إنما يرشِّحُ العالِمَ لعضوية هذا المجمع فقهُهُ وورعُهُ، لا ولاؤه لهذه الحكومة أو ذلك النظام، أو قرابته أو قربه من الحاكم أو الزعيم.

ويجب أن تتوافر لهذا المجمع كل أسباب الحرية حتى يبدي رأيه بصراحة بلا ضغوط من الحكومات أو قوى الضغط في المجتمع. فلا بد من تحرره من الضغوط السياسية والاجتماعية. ولا ضمان لحرية مجمع فقهي تُعَيِّنُ أعضاءَه حكومةٌ إقليمية، أو على أرضها يقوم المجمع بشكل دائم، ومن مالها فقط ينفَقُ عليه.

هذا على أن الاجتهاد الجماعي لا يقضي على اجتهاد الأفراد ولا يغني عنه، ذلك أن الذي ينير الطريق عادة للاجتهاد الجماعي هو البحوث الأصلية المخدومة التي يقدمها أفراد المجتهدين والعلماء. لأن حق الأفراد في الاجتهاد يبقى قائماً على كل حال، بل إن عملية الاجتهاد في ذاتها عملية فردية في الأساس، إنما الاجتهاد الجماعي هو التشاور فيما وصل إليه أفراد المجتهدين والعلماء ليقربوا وجهات نظرهم إن اختلفت، ولتتلاقح أفكارهم وليراجعوا استدلالاتهم من خلال الاطلاع على أدلة الآخرين ووجه أقوالهم، وليكون ذلك في المحصلة سبيلاً للتوافق والاتفاق وربما الإجماع[١].

وفي ذلك يقول العلامة مصطفى الزرقا (رحمه اللّه تعالى): لا بد لنا اليوم من أسلوب جديد للاجتهاد وهو اجتهاد الجماعة المنظم ليحل محل الاجتهاد الفردي في

= وهل الانتخابات هي وسيلة مشروعة لتعيين أهل الحل والعقد؟ وهل البرلمانات مخولة بانتخاب ولي الأمر أم لا؟ وهل التعددية جائزة شرعاً حتى ولو وجدت أحزاب معادية للإسلام في دولة إسلامية؟ وما الذي نقبله من الانفتاح الثقافي والاقتصادي على الآخرين وما الذي لا نقبله؟... إلخ.

(١) القرضاوي، الدكتور يوسف. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط. ص٩٧ ـ ٩٩ باختصار.

القضايا الكبرى، وبذلك نرجع بالاجتهاد إلى سيرته الأولى. وطريقةُ ذلك المجامعُ الفقهية التي تضم من كل قطر إسلامي أشهر فقهائه الراسخين ممن جَمَعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى، ويُضم إلى هؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون ونحو ذلك؛ وهؤلاء بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلمية غير الفقهية، وذلك لكي تكون الأحكام الفقهية التي تصدر عن المجمع مبنية على فهم وإدراك لواقع الحال في كل موضوع ومسألة، لكيلا يُرمى فقهاء المجمع بأنهم يحكمون بالحل والحرمة في أمور اختصاصية لا يعرفون حقيقتها وواقع الحال فيها[١].

وفي الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي وكيفية تنظيمه يقول العلامة الطاهر بن عاشور (رحمه اللّٰه تعالى): الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتَمَكُّنٍ من معرفة مقاصدها، وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمة، ومَقْدِرَةٍ على إمدادها بالمعالَجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الفرض العلمي هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار ويَبْسطوا بينهم حاجات الأمة، ويَصْدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعْلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتِّبَاعِهِم[٢].

وفي ذلك أيضاً وأيضاً ما يقوله الدكتور وهبة الزحيلي: إن الحاجة تشتد اليوم إلى ما يسمى بالاجتهاد الجماعي عن طريق إبداء المشورة العلمية من أكابر العلماء في مختلف البلاد ومن مختلف المذاهب الإسلامية في صورة مجمع علمي أو مؤتمر فقهي للنظر في قضايا العصر وما تحتاجه الأمة، فيتفقون على ما يرونه محققاً للمصلحة[٣].

وما نشهده اليوم من انطلاقة لمجامع البحوث العلمية والفقهية في الأمة الإسلامية، والتي تجمع كبار علماء المسلمين بشكل دوري ليبحثوا في المسائل المستجدة خير دليل على ما تقرر هنا من أصل الاتفاق بدلاً من الاختلاف ما أمكن لذلك سبيلاً[٤]. وهو الخطوة الأساسية على هذا الدرب الصحيح. واللّٰه العلي القدير

---

(١) الزرقا، العلامة الدكتور مصطفى أحمد. الاجتهاد ودور الفقه. ص١١. وهو بحث مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر المنعقد في الجزائر سنة ١٤٠٣هـ.

(٢) ابن عاشور، العلامة محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص١٤٠.

(٣) الزحيلي، الدكتور وهبة. الاجتهاد في الشريعة. بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي المنعقد في الرياض، المملكة العربية السعودية ـ جامعة الإمام محمد بن سعود ـ سنة ١٣٩٦هـ.

(٤) ومن أهم هذه المجامع: مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ومجمع الفقه =

نسأله التوفيق لأمة المسلمين أن تترسخ فيهم هذه الظاهرة حاضراً وتتجذر وتتطور مستقبلاً بما فيه خير الأمة في دينها ودنياها وآخرتها.

= الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، ومجمع البحوث الإسلامية في القاهرة. وقد أوردت هذه المجامع كلها في وثائق تأسيسها ما يؤكد على أهمية الاجتهاد الجماعي وضرورته.
ومن أوضحها ما أورده مجمع الفقه الإسلامي في جلسته المنعقدة في مبنى رابطة العلم الإسلامي في مكة المكرمة سنة ١٤٠٥هـ. فقد قرر المجمع بالاتفاق منهجه للاجتهاد الجماعي الآتي:
١ ـ إن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة لما يعرض من قضايا لم تعرض لمن تقدم عصرنا...
٢ ـ أن يكون الاجتهاد جماعياً بصدوره عن مجمع فقهي يمثل فيه علماء العالم الإسلامي، وأن الاجتهاد الجماعي هو ما كان عليه الأمر في عصور الخلفاء الراشدين، فقد كانت ترد عليهم المسائل وهم خير قرن، وكانوا يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة ويتباحثون ثم يفتون. وسار التابعون على غرار ذلك، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة، كانوا إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم وينظروا فيها.
٣ ـ توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين، لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله حتى لا تنعقد الأفكار وتحيد عن أمر اللّه تعالى...
٤ ـ الاسترشاد بما سلف حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح، فلا يسلك إليه حديث إلا بعد معرفة ما سبق للسلف في كل شأن، والاستعانة بما قدمه الأئمة المقتدى بهم، وإلا اختلفت السبل، فإن في كتب الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة أكبر عون على ما يعرض في المشكلات إلحاقاً لها بنظائرها.. انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى حتى الدورة الثامنة. ص١٥٨ ـ ١٦٠.

الخاتمة

الاختلاف في الاجتهاد أمر لا بد منه في العديد من المسائل، خاصة وأن مرجعية الاجتهاد هي القرآن والسنّة ابتداءً، وهما نَصان محدَّدان. ومن البدهيات والمسلمات التي لا تخفى أن القرآن ليس من وضع البشر، بل هو كلام اللَّه تعالى أنزله على عبده محمد ﷺ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ويدلهم على الهدى بعد الضلال. ثم كانت السنّة مكملة له في ذلك. وقد جعل اللَّه تعالى القرآن الكريم في أعلى مراتب وطبقات البلاغة ليحصل الإعجاز وتثبت النبوة، وساقه مساق البشارة والإنذار، والوعظ والتذكير، ليكون مؤثراً في النفوس رادعاً لها عن هواها، وسائقاً لها بأنواع من التشويق إلى الطاعة وترك المعصية. وأما الحديث النبوي فقد صدر عمن أوتي جوامع الكلم ﷺ، فارتقى بذلك على سائر كلام العرب، وإن لم يبلغ مرتبة القرآن الكريم، إذ فيه الإعجاز وليس ذلك منشوداً من نص الحديث. وقد جاءت الأحاديث أيضاً محركة للنفوس دافعة بها نحو الخيرات ومرغبة بها، ناهية عن المضرات ومنفرة منها.

لذا، ولطالما أن هذين النصين الكريمين قد توجها بالخطاب إلى النفوس التي لها تقلباتها وأوضاعها ومناسباتها، فساعة الشدة عندها غير ساعة الرخاء، وساعة الهمة غير ساعة الاسترخاء، وعندها البأس والوهن وسائر المشاعر والتقلبات الإنسانية الأخرى. ولطالما كان من طبيعة البشر أن يَمَلُّوا من العبارة الواحدة والنموذج الواحد في نصوص تتألف من آلاف الفقرات، فلا يحصل بذلك التأثير المطلوب، وكذلك أيضاً لطالما كانت الفصاحة والبلاغة من أروع وأهم المؤثرات على عقول البشر بتنوع العبارة وتشكلها بعدة أساليب لكي تؤدي بها إلى الأحكام المطلوبة، فكل ذلك جعل الخطاب (النصين القرآني والنبوي) يتغير ويتبدل في أسلوبه وألفاظه مرة بعد مرة، فلو قيل في كل مسألة ـ مثلاً ـ: هذا حرام أو هذا واجب، وهذا مندوب وذاك مكروه. . . لتكرر اللفظ ولم تكن هناك الفصاحة المؤثرة.

فهذا التنوع في الألفاظ والعبارات أدى ـ بالإضافة إلى بعض الدوافع الأخرى ـ إلى الاختلاف عندما قام العلماء بدورهم في شرح النص أو استنباط الأحكام منه. ولئن كان هذا الاختلاف بناء على ذلك من طبيعة الأشياء، فإنه يكون طبيعياً أكثر، بل قد يكون الاجتهاد أدعى إلى الاختلاف أكثر إذا كان خارج إطار النصوص.

هذا وإن الناس في تعاملهم مع هذه الحقيقة الواقعية ـ التي هي الاختلاف ـ على ضروب ثلاثة:

أولهم: أناس قفزوا فوق هذه الخلافات إما جهالاً بها أو تجاهلاً لها وإغماطاً لِحَقِّها، فاختل توازن تعاملهم مع الموروث التشريعي لأن الاختلاف مكون أساسي من مكوناته.

ثانيهم: أناس انغمسوا فيها، وغرقوا في تفاصيلها، فلم يعودوا قادرين على الخروج من جنباتها، لأنهم افتقدوا التوجهات السليمة والأهداف الكبرى للإنسان المسلم عند ثنايا بعض المتاهات الخلافية.

ثالثهم: أناس لم يصرفهم التعامل مع الخلافيات ـ مهما تعمقوا في دراستها ـ عن أهداف الإنسان المسلم الكبرى، فأعطوا كل جانب حقه، لكنهم لم يجعلوا المسائل الخلافية ديدنهم، ولم يَدَعوها تَكْبُرُ عليهم.

بناء عليه كان لا بد من التسلح بالمنطق الذي يحكم الأخذ من الخلافيات والتعامل معها بشكل صحيحها. ومعايير هذا المنطق تؤخذ من مجمل الدراسة المتضمَّنة في هذا الكتاب ـ بشكل عام ـ بل هي زبدته، وتُشَكِّلُ جملةً من المفاهيم التي تلخص نتائجه وتحدد معالم أساسية من أفكاره، وهي سترد مختصرة في النقاط التالية:

١ ـ إن أكثر ما نحتاج فيه إلى هذا المنطق، ويَظْهَرُ أَثَرُهُ فيه، هو في المسائل المتعلقة بجماعة المسلمين، فإنه مهما اختلف الناس فيما بينهم ابتداءً، إلا أنه لا يصح أن تبقى مسيرة الأمة ومواقفها الجماعِية مشتتة في ساعة الحاجة إلى الاتفاق بداعي جواز الاختلاف، إذ لا بد متى أَبْرم الإمامُ أو أولو الأمر أمراً وعزموا عليه أن يوضع الاختلاف جانباً، ويمضي الجميع سوياً. وهذا الأمر أشد ما نحتاجه فيما يتعلق بسياسة الأمة أو سياسة جماعة المسلمين، إذ لا منطق لسوس[١] الأمم والجماعات بشكل سليم إلا هكذا، فهذه سنن الحياة وتجارب البشر ملأى بالشواهد على ذلك، وكذلك أيضاً سيرة النبي ﷺ وسيرة خلفائه أجمعين (رضي اللَّه عنهم).

وبمعنى آخر، لا بد من التفريق بين الاختلاف في الحكم الشرعي من الناحية النظرية، وبين تنزيله على الواقع، وخاصة إذا تعلق بالأمور العامة في حياة الناس. ففي الأول قد يبقى الاختلاف قائماً، وقد لا ينتهي، وفي الثاني لا بد عند اختيار رأي من الآراء من قِبَلِ أهل الحل والعقد أو أولي الأمر الذين ينْزِلُون من الناس منزلة القبول، وكان هذا الرأي فيما يتعلق بمسيرة الأمة الجماعية أو بمصالحها العامة، لا بد عند إبرامه من اتباعه والتزامه، ولا يصح ساعتئذٍ أن يبقى الاختلاف مفتوحاً على الصعيد

---

(١) أي سياسة.

التطبيقي والعملي، لأن استمراره يكون عادة على حساب مسيرة الأمة أو مسيرة الجماعة المسلمة.

٢ ـ من جهة ثانية، وفي ميدان الأخذ من الخلافيات، لا بد من مراعاة حال وأوضاع المخاطَبين المعاصرين، إذ أننا نعيش عصر سرعةِ وُصُولِ المعلومة، وعصر المعلومة الجاهزة التي لا تحتاج عند عامة طالبيها إلى التدقيق والترجيح والتفنيد. . . إلخ. لذا يُستحسن وجود الفقيه أو العالم الذي يُحْسِنُ عرض الأحكام الشرعية والفتاوى متخيراً من الخلافيات ـ عند الحاجة ـ ما يناسب الواقعة المطروحة بين يديه، لا أن يتم عرض كل مسألة لعامة الناس بكل خلافياتها مما يحير الكثير منهم، خاصة وأن الإقبال على التدين والتعامل مع المسائل الشرعية لم يعد حكراً على المتخصصين، بل صار عاماً للكل، وأغلبهم ـ وحتى المثقفين منهم ـ ليسوا في وضعية أو خلفية علمية تؤهلهم للتعامل السليم مع الاختلاف وتعدد الآراء، وبالتالي الترجيح فيها، بل كل ما يريدونه معرفة الحكم المناسب لواقعتهم حاضراً كنتيجة واضحة من قبل العالم أو الفقيه.

٣ ـ وهذه المسألة تجرنا إلى مسألة أخرى تلحق بها، فإن تعدد الأحداث وانفتاح الناس على بعضهم البعض، وكذلك أيضاً تعدد ظروف الناس ووقائعهم بشكل واسع بما يجعل الإحداثيات كثيرة جداً، كل هذا يحتم على أهل العلم ألا يحصروا الفتوى بمذهب واحد، بل أن يتوسعوا في الأخذ من المذاهب الأربعة، بل كل الآراء العلمية المعتبرة، كمرجعية لهم في الفتوى، ويتخيروا منها الأنسب لكل واقعة (دون أن يؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى التفلت من الضوابط والأحكام الشرعية، ودون أن يؤدي إلى الاستهانة بها). إذ أن بعض الآراء التي تصلح في مجتمع قد لا تصلح في غيره، وإن ما يصلح منها في زمن قد لا يصلح في آخر، وما يناسب واقعة قد لا يناسب غيرها. . . إلخ. فيكون التخير من الخلافيات حلاً لمثل هذه القضايا.

٤ ـ وبالمقابل فإننا لا نستطيع في كثير من المسائل أن نعرض لكافة الآراء الخلافية فيها، ونقول للناس: لكم الخيار في الاختيار. إذ أن التخير ليس متاحاً أو سائغاً أو صالحاً في كل المسائل الخلافية، خاصة وأن بعض الآراء الظنية في بعض المسائل قد كانت مناسبة في مرحلة سابقة مثلاً أما عرضها الآن فقد تكون فيه إساءة للإسلام وللدعوة الإسلامية. سواء لأنها خطأ في الفتوى من حيث إسقاطها الآن، أو أنها تناقض حالياً مسائل بدهية أو أعرافاً استقرت ولا تخالف الشريعة.

٥ ـ إن كثرة الآراء والاختلافات في المسألة الواحدة، وإن تعقدت وصعب بيان

صحيحها من سقيمها لا تعفي أهل العلم من البحث والتدقيق. ولا يكون ذلك مبرِّراً لعامة الناس أن يتركوها وينبذوها وراء ظهورهم، كما أنه ليس مبرِّراً لطلبة العلم لأن يتخففوا من عبء تدقيق ما ظهر من اختلافات في تراثنا العلمي العريق، ولا يصح أن يتخذ هذا الموقف السلبي ديدناً ومنهجاً، بل لا بد من التعامل الإيجابي مع فقه عظماء الأمة وساداتها العلماء، ولا بد من التشمير عن ساعد الجد، والخوض العلمي الجدي فيها بحثاً وتدقيقاً وتمحيصاً ومقارنة وترجيحاً وتفتيشاً عن الأدلة. . إلخ، فَلِمِثْلِ هذا فلْيَسْتَعِد طلبةُ العلم، فإن العلم لا يؤتى بالهينة اللينة، ولا بد للعلم من التعلم وللفقه من التفقه والجَلَدِ وطول البال والمصابرة، لا التسرع بالمواقف السلبية منه، وخاصة من اختلافاته، فبمثل هذا وصل أهلُ العلم قبلنا، وإليه ـ كما إلى غيره ـ يحتاج طلبة العلم من أهل كل عصر ليبلغوا مراتب أسلافهم، ولا يمكن أن ينبري لميدان الدفاع العلمي عن الإسلام وأحكامه إلا من أحاط بتفاصيل آرائه وأقوال وشروحات علمائه، ما اتفقوا فيه وما اختلفوا.

٦ ـ وهذا يدفعنا هنا إلى التأكيد على عدم جواز الانقضاض على هذا الموروث العلمي العظيم بالكلية، فكما أننا لا ندعي العصمة لأحد من العلماء السابقين في أقواله، إلا أننا ننبه إلى كبر خطأ التصور بأننا نحن في هذا العصر قد أصبنا كبد الحقيقة ووصلنا إلى الصواب في حين بقيت أمتنا ـ أمة الحق ـ بكليتها تمارس الخطأ أو الباطل طوال عمرها الغابر بعلمائها وعوامها!! فإن ذلك لا يستقيم مع روح النصوص الواردة في هذا الباب والتي تؤكد عصمة الأمة بمجملها عن الوقوع في الخطأ واجتنابها كلها للصواب. بمعنى أن أقوال العلماء الظنية قد تتردد بين الصواب والخطأ، وهذا أمر طبيعي، لكن الذي نعترض عليه هو ادعاء خطأ كل أقوالهم ـ ولو في مسألة واحدة ـ وتطبيق الأمة كلها لهذا الخطأ طوال القرون السابقة.

ثم كيف يسوغ الانقضاض على موروثنا العلمي بالكلية وإن جزءاً كبيراً منه يعود في جذوره وتمتد أصوله إلى عهد الصحابة (رضي اللَّه عنهم)، وهم الذين نالوا تزكية الشارع؟! بل إن بعضها مما صرحوا به تصريحاً ولم يؤخذ منهم لا تلميحاً ولا تقعيداً أو تأصيلاً فقط.

٧ ـ وكذلك لا ينبغي لمن يَنْظُرُ في الخلافيات أن يتسرع في الحكم عليها ـ أو على بعضها ـ، بل لا بد من التروي والتبصر بها والفهم الدقيق لها، وسبر أغوارها كي يتم بعد ذلك اتخاذ الموقف المنصف من كل مسألة خلافية تكون قيد الدراسة

والمناقشة والبحث، فكم من عالم أو مجتهد ما أَنْصَفَهُ أَنْصَافُ المتعلمين، بل وتهجموا عليه وأغمطوه حقه وانتقصوا قدره لأنهم تسرعوا بالحكم على أقواله، فلم يعطوها حقها من النظر والدراسة، فَضَلُّوا وأَضَلُّوا، بدلاً من أن يلزم كل منهم قدره، إذ الاختصاصات ليست مستباحة لكل من يُقحم نفسه فيها أو يتطفل عليها دون امتلاك مقوماتها، ولا بد لمن يريد الخوض في أي اختصاص من إدراك مفاتيحه ومعرفة تفاصيله.

٨ ـ ولا مناص من التحلي بصفة التجرد كصفة أساسية ومفصلية لمن يريد التعامل مع الخلافيات والمقارنة فيها والترجيح بينها، وتبيين صحيحها من ضعيفها، والوصول بناء على ذلك إلى نتائج صحيحة. لأنه في موضع الحَكَم، ومن يَحْكُمُ أو يَقضي فيما يطرح بين يديه من أطراف متعددة لا بد له من هذه الصِفة دون شك.

٩ ـ وبعد فمهما وقع من اختلاف بين المسلمين، فإن هذا لا يخرجهم عن كونهم أمة واحدة، فعند الاتفاق لا بد أن يتعاونوا، وعند الاختلاف لا يحق لهم إلا أن يكونوا إخواناً فيتعاذرون طالما وجدوا لذلك سبيلاً ويتناصحون إن تحقق الداعي للنصيحة.

١٠ ـ هذا علاوة على أن التعامل مع الخلافيات ينبغي أن يكون مصحوباً بالتزام الأخلاقيات والآداب الإسلامية التي لا بد منها لكل مسلم في كافة تقلبات ومفردات حياته، وإن التعامل مع الخلافيات هو أحد مفردات حياة المسلم بطبيعة الحال.

١١ ـ وأخيراً، فإن عماد الأمر كله عند التعامل مع الخلافيات هو في التحري الدائم في سبيل طلب العلم، وفي التقوى.

وأما التحري في طلب العلم فإنه صفة أهل العلم، وصفة العلم مطلوبة ـ بدرجات ـ لمن ينظر في الخلافيات، لأنها تحتاج إلى مطالعات واسعة وأفق رحب وفهم دقيق وموازنات ومقارنات ومقاربات واستدلالات وترجيحات وتخريجات وعلوم شتى، ولذلك فإن أخطر ما يكون في هذا الجانب أن يقصر الواحد منا في تحصيل العلم، أو يقف عند حدٍّ بسيط منه، ثم يبدأ بعد ذلك بإطلاق الأحكام في حق اجتهادات أهل العلم ويوزع أحكامه يمنة ويساراً. وقد عبر عن هذا الأمر خير تعبير وبصورة جامعة التابعي سعيد بن جبير بقوله: «لا يزال الرجل عالماً ما تعلم، فإذا ترك العلم وظن أنه قد استغنى، واكتفى بما عنده كان أجهل ما يكون»[(١)].

وأما التقوى فإنها العماد الثاني، لأن الذي يعلم الراجح من المرجوح، والحق من الباطل، والصحيح من السقيم عند اختلاف الناس، إن لم يتلبس بلبوس التقوى

(١) أخرجه الخطيب البغدادي بسنده في كتابه الفقيه والمتفقه. ج٢ ص١٦٠.

ويتحصن بحصونها، قد يوجه علمه في غير طاعة اللَّه وفي غير خدمة العلم واحترامه الذي يقتضي إعطاء كل ذي حق حقه من المتخالفين ومن الآراء، فينتصر لمن يهوى ويحمل على خصمه، طالما لم يتحل بصفات التقوى ولم يجعلها حَكَماً على أفعاله وموجهاً لها. وأما التقي فتدفعه تقواه إلى الإذعان للحق وإرشاد الناس إليه، ولو كان على نفسه.

هذا وبالعودة إلى التحري في طلب العلم، فإنه يقوم في التعامل مع الخلافيات على منهج علمي يتجسد بعدة خطوات ومراحل يستحسن الإشارة إليها، استكمالاً للموضوع وتتميماً للفائدة، وأهمها الخطوات التالية:

أ ـ نَقْلُ أقوال المختلفين نقلاً دقيقاً أميناً بلا زيادة ولا نقصان، لأنها شهادة، والشاهد لا بد أن يكون متثبتاً مما يقول وينقل، باذلاً جهده ومستفرغاً وسعه في ألا ينسب للناس أموراً لم تصدر عنهم، وإلا كان شاهد زور أو مغفلاً فلا تقبل شهادته.

وأيضاً فإنه ينبغي التثبت من أنه لا يوجد في المذهب أو في أقوال العالم الذي ينقل عنه في المسألة قيد الدرس إلا القول المنقول، فإن كان له غيره فلا بد من الإشارة إليه، وتحديد المعتمَد للبناء عليه وجعله الأصل، ولا يصح أن نعتمد من أقواله ما كان عنده مرجوحاً لا راجحاً. ولينتبه من يَنسبُ إلى الآخرين أقوالاً ليست لهم أو يدلس عليهم أنه سيقف بين يدي اللَّه سبحانه وسيسأله وسيحاسبه، وسيقاضونه على ما نسب إليهم، قال تعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨].

ب ـ تحرير محل النزاع تحريراً دقيقاً، فبعد نقل الأقوال، ينظر فيها ليحدد موطن الخلاف، فإن كثيراً من الناس ينصبون الخلاف حيث لا خلاف، بأن تكون الأقوال وردت على موارد مختلفة وأريد بها أمور متباينة وما أريد بها أمر واحد وقع الخلاف فيه.

وقد يكون الخلاف في جزئية معينة فيعديه بعض الناس إلى جزئيات أخرى ومواطن أخرى، ويوسع دائرته حيث كان يجب أن يسعى لتضييقها. فلا بد من التأكد من أن هؤلاء المختلفين قد انصب اختلافهم على جزئية واحدة. وأنهم يتحدثون عنها من خلال ظروف واحدة.. فكم من مسألة أغلق أهل العلم الاختلاف فيها بناء على هذا التدقيق وبينوا أنها: في غير محل النزاع.

ج ـ معرفة أدلة كل قول، إذ الأصل في علماء الأمة ودعاتها ألا يختلفوا رغبة في الاختلاف ولا حباً بالنزاع، فلا بد حينئذٍ من وجود الدليل لدى كل من المختلفين. ومن يسعى في الخوض في الخلافيات عليه أن يقف على دليل كل فريق.

د ـ البحث عن وجه الاستدلال من كل دليل قال به كل صاحب قول في المسألة التي هي موضع البحث.

هـ ـ الاطلاع على اعتراض أصحاب الأقوال أو المذاهب على أقوال الفريق الآخر أو مذهبه، أو الاطلاع على اعتراضهم على وجه الدلالة، لأن الاعتراض إما أن يكون على الدليل، وإما أن يكون على وجه الدلالة إذا كان الجميع يُسَلِّمون بالدليل.

و ـ معرفة الإجابة على هذه الاعتراضات، إذ لا شك أنه لو كان أحد الفريقين يسلم باعترافات الفريق الآخر لارتفع الخلاف، وعدم ارتفاعه يعني وجود إجابات عليها، فلا بد من معرفتها كمدخل أساسي للترجيح والمقارنة.

ز ـ معرفة سبب الخلاف، فالأسباب منها سائغ جائز لا يمكن دفعه ولا ذم في وجوده، ومنها أسباب مذمومة أُمِرَ المسلمون باجتنابها، ولا يعذر من كان خلافه مبنياً عليها، ومنها ما يمكن دفعه ومنها لا، والوقوف على أسباب الاختلاف مسألة لازمة في هذا الباب.

ح ـ معرفة ثمرة الخلاف، أي إذا أخذنا بقولٍ هل يختلف الأمر عما إذا أخذنا بخلافه، أم أن الخلاف لفظي أو شكلي، أو لا ينبني عليه الشيء الكثير.

ط ـ الترجيح بين الأقوال لمعرفة الصواب من سواه إن أمكن، والمرجِّحات هذه مدونة في كتب أصول الفقه بشكل عام، والخوض في الترجيح يحتاج إلى علم وفقه وبُعد عن الهوى أو حب الانتصار للذات.

هذا المنهج العلمي لو تعامل به الناس مع مسائل الخلاف لأمكن تجاوز العديد من السلبيات، لكن مع الأسف فإن بعض المعاصرين ممن لم تتجاوز ثقافتهم أبجديات العلم الشرعي ومبادئه تراهم يُفَسِّقون ويُبَدِّعون، ويُرَجِّحون ويَرُدُّون، وينالون من المخالفين، وهم أبعد ما يكونون عن المنهج الشرعي في التعامل مع المسائل الخلافية فضلاً عن مراعاة الخطوات المذكورة، والتي فيها ضمان لسلامة التعامل مع مسائل الخلاف، ولذا كان خيركم من عرف حده فوقف عنده.

وقبل الختام لا بد من الإشارة إلى أن علم فقه الاختلاف بتشعباته التي لها علاقة مع أكثر من باب من أبواب العلم، ويطل على كثير منها، ويتشارك مع علوم شرعية عديدة في جوانب عدة وفيه تفاصيل كثيرة فإنه مع ذلك يمكن أن ينقسم إلى شقين:

١ ـ الشق الأول وهو الذي يشمل المبادئ العامة لهذا العلم وهي التي تتضمن المفاهيم والأسس التي يقوم عليها هذا العلم، والضوابط التي تحكم التعامل معه، والثوابت التي لا بد منها في فهمه. وهي بمجموعها تشكل توطئة للدخول في هذا العلم من جهة، ومعياراً لكيفية الخوض فيه بشكل سليم.

٢ ـ الشق الثاني من هذا العلم ويشتمل على دراسة أسباب اختلاف العلماء بشكل مفصل يقف على مصادر التشريع والاستدلال والقواعد الأصولية والفقهية التي ينطلق منها كل مجتهد، وصولاً بذلك إلى طرائق ووسائل الترجيح عند الاختلاف والتعارض بين الآراء الخلافية.

وضمن هذا الإطار فقد اختص هذا البحث بالشق الأول فقط من هذا العلم، ولم يكن الهدف منه أن يناقش اختلاف العلماء أو طرائق الترجيح بينها، فإنها قد أُشبعت بحثاً، ولقد كتب فيها المتقدمون والمتأخرون، القدماء والمعاصرون، ما يغني المكتبة الإسلامية والأبحاث الشرعية، وبما يثريها ويكفيها. وبناء عليه لم أجد هناك من حاجة إلى التطرق في البحث إلى هذا الشق من هذا العلم. وبالتالي أخذ البحثُ الجانب والشق الأول من موضوع هذا العلم، وانحصرت الدراسة ضمنه فقط. وإذا ما تطرقتُ لبعض جوانب الشق الثاني من هذا العلم، فإن ذلك يحصل عرضاً إذا ما احتاجت مسألة من مسائل البحث إلى إيضاح من خلاله، وما كان سوى ذلك فلا.

هذا، وقد يلوح لمن يقرأ هذا البحث أنني أُوَطِّئُ فيه لنظرية معيارية جديدة تَحْكُمُ التعامل مع الخلافيات، وقد يُستقرَأ ذلك على وجه الخصوص من البابين الثالث والرابع بشكل عام، وحيزٍ لا بأس به مما ورد في البابين الثاني والخامس، مما يستدعي بيان الأمور التالية:

١ ـ قبل أي شيء، فإنه من المعروف في المنظومة الفكرية والعلمية الإسلامية، أن التصرف في القضايا العلمية الشرعية نقداً أم إقراراً لا يقوم به إلا أهله ممن بَلَغَ إحدى مراتب الاجتهاد بأي طبقاتها، وهذا ما أَفْتَقِدُه، وهيهات أن أَصِلَهُ. وبالتالي فإنني تمشياً مع هذا المنطق والتزاماً بهذه المنظومة التي لا خروج عنها لم يتعد عملي أن أنقل آراء أهل العلم في الموضوع وترجيحاتهم، وما زاد على ذلك مني يكون تحليلاً أو شرحاً وتوضيحاً لما بينوه وطرحوه.

٢ ـ إن ما قمت به وما وَصَلْتُ إليه لا يعتبر نظرية خاصة من وضعي تحكُمُ التعامل مع الخلافيات، بل إنها بمجموعها قد وردت متناثرة في كتب العلماء، وبالتالي كان دوري جمعها في موضعها الذي ينبغي أن تكون فيه لتشكِّل بكليتها الإطار الجامع للمفاهيم والمبادئ والضوابط التي تحكم التعامل مع الخلافيات.

٣ ـ وهي أيضاً ليست نظرية جديدة الوضع على الإطلاق. بل أن كثرة الاستشهاد على تفاصيلها بأقوال الصحابة والعلماء الكبار على مدى التاريخ الإسلامي. وأخذ الأفكار الأساسية ـ الواردة في البحث ـ كلها من مقولات أهل العلم السابقين،

لَيؤكِّد أن ما ورد في هذا البحث من معايير تحكم التعامل مع الخلافيات ليس ببدع من الأمر، ولا هو من اختراع معاصر.

وفي الختام، أسأل اللَّه تعالى أن أكون وفيت الموضوع حقه، فمضمونه لا شك أنه شائك، وطويل، ومتشعب الجوانب، ومتعلقاته كثيرة، في أكثر من باب من أبواب العلم. وإن لم أكن كذلك ـ أي إن لم أوفه حقه ـ فليس أقل من أن يُكتب لي به الأجر عنده سبحانه، وأن يكون فيه نفع لمن اطلع عليه، وأن يخلو من خطأ أو زلل بحق مسلم أو بحق الإسلام، وذلك بناء على مقولة الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) ـ التي أحب أن أرددها ـ لمَّا سئل: هل ما تقوله الحق كله؟ فقال لسائله: وما يدريك لعله الخطأ كله؟ فأين نحن من الإمام أبي حنيفة وأمثاله؟ وما نحن منهم إلا كنقطة في بحرهم.

هذا ولا يخفى أن الكتابة في موضوع الاختلاف جعلتني في بعض المواضع في موقع الناقد لبعض الإخوة من أهل الإيمان، وقد يكون نقداً قاسياً، فأسألهم سعة الصدر من جهة، والتجرد والموضوعية في قراءة المضمون من جهة أخرى، عسى أن يسهم في تصويب شاردة أو تقريب بعيد من وجهات النظر، ولئن أصبت في ذلك فمن اللَّه وفضله ومنّه وكرمه، وإن أخطأت فمني ومن الشيطان، وليعذروني، ولكن لا بد من الخوض في ذلك ـ طالما اخترت هذا الموضوع ـ وكان لا بد من بيان ما وجدت أنه الحق فيه، ولا بأس في ذلك، فإذا كان الإخوة المؤمنون كلهم ـ كما الشيخ ـ أحباءنا، فإن الحق أحب إلينا مما سواه، وفي كل خير إن شاء اللَّه.

وباللَّه التوفيق، ومنه القبول وحسن التدبير.

ثبت المصادر والمراجع

حرف «الألف»

١ ـ الآجري، المحدث الفقيه أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي. أخلاق العلماء. دمشق. توزيع مكتبة العرفان. ط١. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٢ ـ الآجري، المحدث الفقيه أبو بكر محمد بن الحسين البغدادي، الشريعة. تحقيق: محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٣ ـ الآلوسي، مفتي بغداد أبو الفضل شهاب الدين محمود شكري الآلوسي. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. مصر. المطبعة المنيرية. لا ت.

٤ ـ الآمدي، العلامة الأصولي سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد بن سالم. الإحكام في أصول الأحكام. ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٥ ـ أبابطين، الشيخ عبد اللَّه بن عبد الرحمٰن. كتاب الكفر الذي يعذر صاحبه بالجهل وحكم من يكفر غيره من المسلمين. القاهرة. مكتبة السلام العالمية. ١٤٠١هـ.

٦ ـ أبو خليل، الدكتور شوقي. معركة الزلاقة (بقيادة يوسف بن تاشفين). بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ودار الفكر. صورة عن الطبعة الثانية. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٧ ـ ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه. تحقيق عبد الغني عبد الخالق. مصر. مكتب نشر الثقافة الإسلامية. ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

٨ ـ ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد. شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق جماعة من العلماء. تخريج محمد ناصر الدين الألباني. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٥. ١٤٠٠هـ.

٩ ـ أحمد أمين. ضحى الإسلام. القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط٣. ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٠ ـ أحمد أمين. فجر الإسلام. القاهرة. مكتبة النهضة المصرية. ط٧. ١٩٥٩م.

١١ ـ ابن الأثير، الإمام مجد الدين المبارك بن محمد الجزري. النهاية في غريب

الحديث والأثر. تحقيق محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي. بيروت. دار الفكر. ط٢. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٢ ـ الإدلبي، الدكتور صلاح الدين بن أحمد. منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوي. بيروت. دار الآفاق الجديدة. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٣ ـ الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى الأصول، ومعه شرح البدخشي (منهاج العقول). مصر. مطبعة صبيح. لا ت.

١٤ ـ الأشعري، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تصحيح هلموت ريتر. ڤيسبادن ـ ألمانيا. دار النشر: فرانتز شتايز. ط٣. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٥ ـ ألباني، محمد سعيد، عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق. بيروت. المكتب الإسلامي. ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٦ ـ الشيخ أمان. نزهة المشتاق شرح اللمع، لأبي إسحاق. القاهرة. مطبعة حجازي. ١٣٨٥هـ/ ١٩٥١م.

١٧ ـ ابن أمير حاج. شرح التقرير والتحبير على كتاب التحرير لابن الهمام في علم الأصول. بولاق ـ القاهرة. المطبعة الأميرية الكبرى. ط١. ١٣٠٦هـ.

١٨ ـ الأنصاري، العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، للإمام المحقق محب اللَّه بن عبد الشكور. مطبوع بهامش كتاب المستصفى للإمام الغزالي. انظر: الغزالي. المستصفى.

١٩ ـ الأنصاري، الشيخ عبد اللَّه بن زيد آل محمود. رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر. يسر الإسلام في أحكام حج بيت اللَّه الحرام. بيروت. المكتب الإسلامي. لا ت.

٢٠ ـ الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد. شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب. مصر. المطبعة الأميرية. ط١. لا ت.

٢١ ـ الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمٰن بن أحمد. المواقف في علم الكلام. بيروت. عالم الكتب. لا ت.

حرف «الباء»

٢٢ ـ الباجوري، الشيخ إبراهيم. شرح جوهرة التوحيد. نسقه وخرج أحاديثه محمد أديب الكيلاني وعبد الكريم تتان. راجعه وقدّم له الأستاذ عبد الكريم الرفاعي. دمشق. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٢٣ ـ الباجي. إحكام الفصول في أحكام الأصول. بيروت. مؤسسة الرسالة.

٢٤ ـ البخاري، صِدِّيق بن حسن القنوجي المشهور بصديق حسن خان البخاري، أبجد العلوم (الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم). بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢٥ ـ البخاري، الإمام الحافظ أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. راجعه وضبطه الشيخ محمد علي القطب والشيخ هشام البخاري. صيدا ـ بيروت. المكتبة العصرية. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢٦ ـ ابن بدران، الإمام عبد القادر بن أحمد. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. القاهرة. المطبعة المنيرية. لا ت.

٢٧ ـ بدوي، الدكتور عبد الرحمٰن. موسوعة الفلسفة. بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط١. ١٩٨٤م.

٢٨ ـ البطليوسي، الإمام أبو محمد عبد اللَّه بن محمد ابن السيد البطليوسي الأندلسي. الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم. صححه وضبطه أحمد عمر المحمصاني الأزهري. مصر. مطبعة الموسوعات. ١٣١٩هـ.

٢٩ ـ البغا، الدكتور مصطفى ديب. أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. دمشق. دار القلم ـ دار العلوم الإنسانية. ط٢. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣٠ ـ البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ـ دار الفكر. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٣١ ـ البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٥. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٣٢ ـ البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. فقه السيرة النبوية. بيروت ـ دمشق. دار الفكر المعاصر ـ دار الفكر. ط١٠. أعيد تصويرها سنة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٣ ـ البوطي، الدكتور محمد سعيد رمضان. كبرى اليقينيات الكونية. دمشق. دار الفكر. ط٨. ١٤٠٢هـ.

٣٤ ـ البيانوني، عبد المجيد. وجوب وحدة المسلمين. جدة. دار حافظ. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣٥ ـ البيانوني، الدكتور محمد أبو الفتح. دراسات في الاختلافات الفقهية (حقيقتها، نشأتها، أسبابها... إلخ). حلب ـ سوريا. مكتبة الهدى. ط١. ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٣٦ ـ البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. وفي ذيله كتاب الجوهر النقي لابن التركماني. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٣٧ ـ البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٣٨ ـ البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين. المدخل إلى دلائل النبوة. مطبوع أول كتاب (دلائل النبوة). حققه وخرج أحاديثه الدكتور عبد المعطي قلعه جي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٩ ـ البيهقي، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين. المدخل إلى السنن الكبرى. تحقيق محمد ضياء الأعظمي. الكويت. دار الخلفاء للكتاب الإسلامي. ١٤٠٤هـ.

حرف «التاء»

٤٠ ـ التركي، الدكتور عبد اللّه بن عبد المحسن. أسباب اختلاف الفقهاء. الرياض. مكتبة الرياض الحديثة. ط٢. ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

٤١ ـ الترمذي، الحافظ محمد بن عيسى بن سورة. السنن. الجامع الصحيح المسمى بسنن الترمذي. ومع شرحه لابن العربي المسمى عارضة الأحوذي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٢ ـ التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر الشافعي. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح. وبهامشه شرح التوضيح للتنقيح المذكور وهو من تصنيف الإمام القاضي صدر الشريعة عبيد اللّه بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٤٣ ـ التنبكتي، الإمام أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر المعروف ببابا التنبكتي. نيل الابتهاج بتطريز الديباج ـ ذيل كتاب الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب للإمام ابن فرحون، قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد المالكي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٤٤ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٤٥ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. مطبوع بهامش كتاب منهاج السنة النبوية. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٤٦ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. كتاب الحسبة (مطبوع ضمن مجموعة رسائل في موضوع الحسبة). بيروت. دار الحداثة. ط١. ١٩٩٠م.

٤٧ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. تلخيص كتاب الاستغاثة المعروف بالرد على البكري ومعه الرد على الأخنائي. نيودلهي ـ الهند. الدار العلمية للطباعة والنشر والتوزيع. ط٢. ١٤٠٥هـ.

٤٨ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. كتاب الرد على المنطقيين. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٤٩ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. رفع الملام عن الأئمة الأعلام. المدينة المنورة. طباعة مؤسسة مكة للطباعة والإعلام. توزيع الجامعة الإسلامية. ط٥. ١٣٩٦هـ.

٥٠ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم. الرباط ـ المغرب. مكتبة المعارف. لا ت.

٥١ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. مجموعة الرسائل والمسائل. خرّج أحاديثه وعلّق عليه العلامة محمد رشيد رضا. مصر. مطبعة المنار. ط١. ١٣٤١هـ.

٥٢ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. المسائل الماردينية (المعروف بالرسائل الماردينية). تحقيق زهير الشاويش. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٥٣ ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. منهاج السنة النبوية. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

حرف «الثاء»

٥٤ ـ الثعالبي الفاسي، محمد بن الحسن الحجوي. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. خرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ. المدينة المنورة. الناشر: المكتبة العلمية. ط١. ١٣٩٦هـ.

حرف «الجيم»

٥٥ ـ الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الحنفي. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. ط٣. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٥٦ ـ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن. تحقيق محمد الصادق قمحاوي. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥٧ ـ الجلال، الحسن بن أحمد. شرح التهذيب للإمام سعد الدين التفتازاني في علم المنطق. بيروت. دار المسيرة. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥٨ ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي بن محمد. زاد المسير في علم التفسير. تعليق وتخريج وتصحيح زهير الشاويش وشعيب وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت ـ دمشق. المكتب الإسلامي. ط١. ١٩٦٨م.

٥٩ ـ ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمٰن بن علي بن محمد. صفة الصفوة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة دائرة المعارف العثمانية. ط١. ١٣٥٥هـ.

٦٠ ـ الجوهري، إسماعيل بن حماد. الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت. دار العلم للملايين. ط٢. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٦١ ـ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف. كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص. تحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد. دمشق. دار القلم. ط١. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٦٢ ـ الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد اللَّه بن يوسف. الغياثي، غياث الأمم في التياث الظُّلَم. تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب. مصر. مطبعة نهضة مصر. ط٢. ١٤٠١هـ.

حرف «الحاء»

٦٣ ـ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد اللَّه. كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون. بغداد. منشورات مكتبة المثنى. لا ت.

٦٤ ـ الحاكم، محمد بن عبد اللَّه أبو عبد اللَّه النيسابوري. المستدرك على الصحيحين. تحقيق مصطفى عبد القادر عطا. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٦٥ ـ الحاكم، الحافظ أبو عبد اللَّه النيسابوري. المستدرك على الصحيحين. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٦٦ ـ الحامد، الشيخ محمد. لزوم اتباع مذاهب الأئمة حسماً للفوضى الدينية (ضمن سلسلة من أجل سعادة البشر). القاهرة. دار الأنصار. ط٣. ١٣٩٨هـ.

٦٧ ـ حبنكة الميداني، الشيخ عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني. العقيدة الإسلامية وأسسها. دمشق. دار القلم. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٦٨ ـ ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الإصابة في تمييز الصحابة. بيروت. دار العلوم الحديثة. لا ت.

٦٩ ـ ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. تهذيب التهذيب. حيدر آباد الدكن ـ الهند. دائرة المعارف النظامية. ط١. ١٣٢٥هـ.

٧٠ ـ ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية. ط١. ١٣٤٨هـ.

٧١ ـ ابن حجر العسقلاني، قاضي القضاة الحافظ أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٢. لا ت.

٧٢ ـ ابن حجر الهيثمي، شهاب الدين أحمد الشافعي. تحفة المحتاج بشرح المنهاج. مطبوع بهامش كتاب حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج للإمامين عبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي. مصر. المكتبة التجارية الكبرى. لا ت.

٧٣ ـ ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٧٤ ـ ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. الفصل في الملل والنحل. تحقيق نصر وعميرة. جدة. دار عكاظ. لا ت.

٧٥ ـ ابن حزم، الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي. المحلى. تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٧٦ ـ أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب المعتزلي. كتاب المعتمد في أصول الفقه. تهذيب وتحقيق محمد حميد اللّه وآخرين. دمشق. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٧٧ ـ ابن حمدان، الإمام أحمد بن حمدان الحراني الحنبلي. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي. خرج أحاديثه وعلق عليه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٣٩٧هـ.

٧٨ ـ ابن حنبل، الإمام أحمد. المسند. وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال. بيروت. دار الفكر. لا ت.

٧٩ ـ حوى، الشيخ سعيد. جولات في الفقهين الكبير والأكبر. عمَّان ـ الأردن. دار الأرقم. ط١. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٠ ـ أبو حيان، أبو عبد اللَّه محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان. التفسير الكبير المسمى بالبحر المحيط، وبهامشه تفسيران الأول: النهر الماد من البحر لأبي حيان أيضاً. والثاني: الدر اللقيط من البحر المحيط لتلميذه تاج الدين أبو محمد أحمد بن عبد القادر القيسي الحنفي. مصر. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٢٨هـ.

حرف «الخاء»

٨١ ـ خان، وحيد الدين. تجديد علوم الدين. ترجمة ظفر الإسلام خان. القاهرة. دار الصحوة. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٨٢ ـ ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة، أبو بكر النيسابوري. صحيح ابن خزيمة. تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي. بيروت. المكتب الإسلامي. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٨٣ ـ خضر، سعيد دياب. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ومكانة صبحي المحمصاني منه. رسالة ماجستير قدمت في كلية الإمام الأوزاعي في بيروت ـ لبنان، بإشراف الدكتور كامل موسى. ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٨٤ ـ الخضري بك، الشيخ محمد. أصول الفقه. القاهرة. مطبعة الاستقامة. ط٣. ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٨م.

٨٥ ـ الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ التشريع الإسلامي. بيروت. دار الفكر. ط٨. ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٨٦ ـ الخطيب البغدادي، الإمام المحدث أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الفقيه والمتفقه. تصحيح وتعليق الشيخ إسماعيل الأنصاري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط٢. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٨٧ ـ الخطيب البغدادي، الإمام المحدث أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. الكفاية في علم الرواية. المدينة المنورة. المكتبة العلمية. لا ت.

٨٨ ـ الخفيف، الشيخ علي. أسباب اختلاف الفقهاء. القاهرة. جامعة الدول العربية. معهد الدراسات العربية العالية. مطبعة الرسالة. ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٨٩ ـ خلَّاف، الشيخ عبد الوهاب. علم أصول الفقه. الكويت. دار القلم. ط٢. لا ت.

٩٠ ـ خلَّاف، الشيخ عبد الوهاب. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. الكويت. دار القلم. ط٢. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

٩١ ـ ابن خلدون، العلامة عبد الرحمٰن بن محمد الحضرمي المغربي. المقدمة. بيروت. دار العودة. ١٩٨١م.

٩٢ ـ ابن خلِّكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق الدكتور إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ١٩٧٨م.

٩٣ ـ الخن، الدكتور مصطفى سعيد. دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما. بيروت. الشركة المتحدة للتوزيع. ط١. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٩٤ ـ الخن، الدكتور مصطفى سعيد. الدكتور مصطفى البغا وغيرهما... نزهة المتقين بشرح رياض الصالحين. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١٢. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

حرف «الدال»

٩٥ ـ الدارقطني، الحافظ علي بن عمر. السنن. وبذيله التعليق المغني على الدارقطني لأبي الطيب محمد آبادي. بيروت. عالم الكتب. ط٤. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٩٦ ـ الدارمي، الحافظ عبد اللَّه بن عبد الرحمٰن. السنن. تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي. بيروت. دار الكتاب العربي. ط١. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٩٧ ـ أبو داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. السنن. ضبط وترقيم وتخريج: صدقي جميل العطار. بيروت. دار الفكر. ط١. ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٩٨ ـ الدريني، الدكتور فتحي. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي. دمشق. دار الرشيد. ط٦. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

٩٩ ـ ابن دقيق العيد، الحافظ الإمام تقي الدين أبو الفتح. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. تعليق محمد منير عبده آغا النقلي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

١٠٠ ـ الدهلوي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. مراجعة وتعليق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. بيروت. دار النفائس. ط٢. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٠١ ـ الدهلوي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. حجة اللَّه البالغة. تحقيق الدكتور عثمان جمعة ضميرية. الرياض. مكتبة الكوثر. ط١. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٠٢ ـ الدهلوي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. القاهرة. دار المطبعة السلفية. ط٢. ١٣٩٨هـ.

١٠٣ ـ الدهلوي، شاه ولي اللَّه أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي. الفوز الكبير في أصول

التفسير. نقله إلى العربية ووضع عناوينه الجانبية: سليمان الحسيني الندوي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط٢. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٠٤ ـ دياب، الدكتور سليم محمد عمر. خبر الواحد ومدى حجيته. القاهرة. دار الهدى للطباعة. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

حرف «الذال»

١٠٥ ـ الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. تذكرة الحفاظ. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية. ط٢. ١٣٣٣هـ.

١٠٦ ـ الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٠٧ ـ الذهبي، الحافظ العلامة المؤرخ المحقق شمس الدين أبو عبد اللّٰه محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. الموقظة في علم مصطلح الحديث. تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤٠٥هـ.

حرف «الراء»

١٠٨ ـ الرازي، أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الحنفي. كتاب حجج القرآن. بيروت. دار الرائد العربي. ط٢. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٠٩ ـ الرازي، فخر الدين أبو عبد اللّٰه محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبرستاني. التفسير الكبير. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. لا ت.

١١٠ ـ الرازي، فخر الدين أبو عبد اللّٰه محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبرستاني. المحصول في علم الأصول. تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني. السعودية. طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١١١ ـ ابن رجب الحنبلي، الإمام الحافظ زين الدين جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب البغدادي. جامع العلوم والحكم. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١١٢ ـ ابن رجب الحنبلي، الإمام الحافظ زين الدين جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب البغدادي. المحجة في سير الدلجة. تحقيق وتخريج يحيى مختار الغزاوي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط١. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١٣ ـ رضا، الشيخ محمد رشيد. فتاوى الإمام محمد رشيد رضا. جمعها وحققها

الدكتور صلاح الدين المنجد ويوسف خوري. بيروت. دار الكتاب الجديد. ط١. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

١١٤ ـ رضا، الشيخ محمد رشيد. الوحدة الإسلامية. بيروت. المكتب الإسلامي. لا ت.

حرف «الزاي»

١١٥ ـ الزبيدي، العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بالمرتضى الزبيدي. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

١١٦ ـ الزبيدي، العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بالمرتضى الزبيدي. تاج العروس. مصر. المطبعة الخيرية. ط١. ١٣٠٦هـ.

١١٧ ـ الزحيلي، الدكتور وهبة. أصول الفقه الإسلامي. دمشق. دار الفكر. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١١٨ ـ الزحيلي، الدكتور وهبة. الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب. بيروت ـ دمشق. دار الهجرة. ط١. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١١٩ ـ الزرقا، الدكتور مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. دمشق. دار الفكر. ط ٩ ـ ١٠. ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨م.

١٢٠ ـ الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه. الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق. المطبعة الهاشمية. ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

١٢١ ـ الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه. البحر المحيط. حرره الدكتور عبد الستار أبو غدة. راجعه الشيخ عبد القادر عبد اللَّه العاني. الغردقة ـ مصر. دار الصفوة. ط٢. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١٢٢ ـ الزركشي، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد اللَّه. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت. دار المعرفة. ط٢. لا ت.

١٢٣ ـ الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت. دار العلم للملايين. ط٧. ١٩٨٦م.

١٢٤ ـ الزوري، أحمد إبراهيم عباس. نظرية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. جدة. دار الشروق. توزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٢٥ ـ أبو زهرة، الإمام محمد. أصول الفقه. لا م. دار الفكر العربي. لا ت.

١٢٦ ـ أبو زهرة، الإمام محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية. لا م. دار الفكر العربي. ١٩٨٩م.

١٢٧ ـ أبو زهرة، الإمام محمد. محاضرات في مصادر الفقه الإسلامي. القاهرة. معهد الدراسات الإسلامية. ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

١٢٨ ـ أبو زيد، بكر بن عبد اللَّه. المواضعة في الاصطلاح على خلاف الشريعة وأفصح اللغة، دراسة ونقد. الرياض. دار الهلال. ط١. ١٤٠٥هـ.

١٢٩ ـ زيدان، الدكتور عبد الكريم. مجموعة بحوث فقهية. بيروت ـ بغداد. مؤسسة الرسالة ومكتبة القدس ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.

١٣٠ ـ الزيلعي، العلامة جمال الدين عبد اللَّه بن يوسف الحنفي. نصب الراية لأحاديث الهداية. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

حرف «السين»

١٣١ ـ السايس، الشيخ محمد علي. تاريخ الفقه الإسلامي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٣٢ ـ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي. القاهرة. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط١. ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

١٣٣ ـ السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. وابنه قاضي القضاة الشيخ تاج الدين عبد الوهاب. الإبهاج بشرح المنهاج للبيضاوي. مصر. طبعة التوفيق الأدبية. لا ت.

١٣٤ ـ السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. معنى قول الإمام المطلبي (إذا صح الحديث فهو مذهبي) دراسة وتحقيق: الدكتور علي نايف بقاعي. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٣٥ ـ السخاوي، الإمام الحافظ المؤرخ الفقيه شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. القاهرة. مكتبة القدسي. ١٣٥٣هـ.

١٣٦ ـ السخاوي، الإمام الحافظ المؤرخ الفقيه شمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. صححه وعلّق عليه عبد اللَّه الصديق. قدمه وترجم للمؤلف عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٣٧ ـ السرخسي، الإمام الأصولي الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. أصول

السرخسي. تحقيق أبي الوفاء الأفغاني. حيدر آباد الدكن ـ الهند. نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية. توزيع: مكتبة المعارف بالرياض. لا ت.

١٣٨ ـ السرخسي، الإمام الأصولي الفقيه أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٣٩ ـ سركيس، يوسف إليان. معجم المطبوعات العربية والمعربة. القاهرة. مطبعة سركيس. ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م.

١٤٠ ـ ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي الشهير بابن سعد. الطبقات الكبرى. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩١م.

١٤١ ـ السقاف، العلامة علوي بن أحمد بن عبد الرحمٰن. رسالة الفوائد المكية (ومعها مجموعة رسائل أخرى). مكة المكرمة. المطبعة الميرية. ط٢. ١٣١٧هـ.

١٤٢ ـ السلمان، عبد العزيز المحمد. الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية. لا م. ط٤. ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

١٤٣ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. تحقيق العلامة محمد حامد الفقي. القاهرة. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م.

١٤٤ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. تاريخ الخلفاء. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٤٥ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف. بيروت. دار الفكر. ط١. لا ت.

١٤٦ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد، جزيل المواهب في اختلاف المذاهب. نسخة مخطوطة موجودة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، غير مطبوعة.

١٤٧ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن محمد. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. بيروت. الناشر محمد أمين دمج وشركاه. لا ت.

١٤٨ ـ السيوطي، الإمام الحافظ المؤرخ جلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر بن

محمد. الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض. حققه الشيخ خليل الميس. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

حرف «الشين»

١٤٩ ـ الشاطبي، العلامة المحقق الأصولي الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الاعتصام. قدم له وعلق عليه الشيخ محمد رشيد رضا. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٥٠ ـ الشاطبي، العلامة المحقق الأصولي الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. الموافقات. حققه وخرّج أحاديثه الشيخ عبد اللَّه دراز. عني بضبطه ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد اللَّه دراز. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٥١ ـ الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. كتاب الأم. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٥٢ ـ الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. جماع العلم. تحقيق أحمد محمد شاكر. مصر. مطبعة المعارف. ١٣٥٩هـ.

١٥٣ ـ الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر. لا م. لا ت.

١٥٤ ـ أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم الشافعي المقدسي. الباعث على إنكار البدع والحوادث. مصر. المطبعة العربية. لا ت.

١٥٥ ـ أبو شامة، شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمٰن بن إسماعيل بن إبراهيم الشافعي المقدسي. مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول. (مطبوع مع مجموعة الرسائل المنيرية). مصر. إدارة الطباعة المنيرية. ط١. ١٣٤٣هـ.

١٥٦ ـ أبو شجاع، شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٩٨٦م.

١٥٧ ـ الشربيني، الشيخ محمد الشربيني الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للإمام النووي. مصر. مطبعة البابي الحلبي. ١٣٥٢هـ/ ١٩٣٣م.

١٥٨ ـ الشهرستاني، الإمام محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت. دار السرور ـ دار المعرفة. لا ت. ونسخة ثانية. تصحيح وتعليق الشيخ أحمد فهمي محمد. بيروت. دار السرور. ط١. ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٨م.

١٥٩ ـ الشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق

علم الأصول. تحقيق محمد سعيد البدري. مكة المكرمة. المكتبة التجارية. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٦٠ ـ الشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. القاهرة. مطبعة السعادة. ط١. ١٣٤٨هـ.

١٦١ ـ الشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار. تحقيق محمود إبراهيم زايد. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ.

١٦٢ ـ الشوكاني، الإمام العلامة محمد بن علي بن محمد. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. تحقيق عبد الرحمٰن عبد الخالق. الكويت. دار القلم. ط٢. ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

حرف «الصاد»

١٦٣ ـ الصابوني، الشيخ محمد علي. صفوة التفاسير. بيروت. دار القرآن الكريم. ط٢. ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

١٦٤ ـ الصاوي، الشيخ أحمد بن محمد المالكي الخلوتي. كتاب حاشية الصاوي على الخريدة البهية، المشهور بشرح الصاوي على الدردير. القاهرة. المطبعة الأزهرية. ١٣٣٣هـ.

١٦٥ ـ الصاوي، الشيخ أحمد بن محمد المالكي الخلوتي. كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد. تحقيق وتعليق الدكتور عبد الفتاح البزم. دمشق ـ بيروت. دار ابن كثير. ط١. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٦٦ ـ الصاوي، الدكتور صلاح. التطرف الديني ـ الرأي الآخر. القاهرة. دار الآفاق الدولية للإعلام. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٦٧ ـ الصاوي، الدكتور صلاح. الثوابت والمتغيرات في مسيرة العمل الإسلامي المعاصر. القاهرة. دار الإعلام الدولي. ط٢. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٦٨ ـ صبري، شيخ الإسلام مصطفى. موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٣. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

١٦٩ ـ الصباغ، الدكتور محمد. الحديث النبوي (مصطلحه. بلاغته. كتبه). بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

حرف «الطاء»

١٧٠ ـ طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. مفتاح السعادة مصباح الزيادة في

موضوعات العلوم. راجعه وحققه كامل كامل بدوي وعبد الوهاب أبو النور. القاهرة. دار الكتب الحديثة. لا ت.

١٧١ ـ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الأوسط. تحقيق: طارق بن عوض اللّٰه بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة. دار الحرمين. ١٤١٥هـ.

١٧٢ ـ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الصغير. تحقيق: محمد شكور. بيروت. المكتب الإسلامي. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٧٣ ـ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. الموصل ـ العراق. مكتبة العلوم والحكم. ط٢. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

١٧٤ ـ الطبري، الإمام المفسر الفقيه المؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك، المعروف بتاريخ الطبري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٧هـ.

١٧٥ ـ الطبري، الإمام المفسر الفقيه المؤرخ أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان في تفسير القرآن. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٧٦ ـ الطحاوي، الإمام أبو جعفر. متن العقيدة الطحاوية. بيروت. المكتب الإسلامي. ط١. ١٣٩٧هـ.

حرف «العين»

١٧٧ ـ ابن عابدين، العلامة المحقق محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. رد المحتار على الدر المختار. بيروت. دار الفكر. ط٣. ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٧٨ ـ ابن عابدين، العلامة المحقق محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين. مجموعة رسائل ابن عابدين. بيروت. دار إحياء التراث العربي. لا ت.

١٧٩ ـ ابن عاشور، العلامة محمد الطاهر. مقاصد الشريعة. تونس. الشركة التونسية للتوزيع.

١٨٠ ـ عباسي، محمد عيد. بدعة التعصب المذهبي. عمان ـ الأردن. المكتبة الإسلامية.

١٨١ ـ ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللّٰه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. الاستيعاب في معرفة الأصحاب. تحقيق علي محمد البجاوي. مصر. مكتبة نهضة مصر. لا ت.

١٨٢ ـ ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللّٰه بن محمد بن عبد البر النمري

القرطبي. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء. القاهرة. مكتبة القدس. ١٣٥٠هـ.

١٨٣ ـ ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. بهجة المجالس وأنس المجالس. تحقيق محمد مرسي الخولي. مراجعة الدكتور عبد القادر القط. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. لا ت.

١٨٤ ـ ابن عبد البر، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي. جامع بيان العلم وفضله. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

١٨٥ ـ عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. مصنف عبد الرزاق. تحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٢. ١٤٠٣هـ.

١٨٦ ـ العز بن عبد السلام، سلطان العلماء عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السَّلمي. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت. مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٨٧ ـ العثماني التهانوي، العلامة ظفر أحمد. أحكام القرآن. كراتشي ـ باكستان. إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. ط١. ١٤١٣هـ.

١٨٨ ـ العجلوني، المفسر المحدث إسماعيل بن محمد. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. بيروت ـ دمشق. مؤسسة مناهل العرفان ـ مكتبة الغزالي. لا ت.

١٨٩ ـ العدل، ياسر محمد. الفقه الغائب. مصر. ط١. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

١٩٠ ـ ابن العربي، الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد اللَّه بن محمد الإشبيلي المالكي. أحكام القرآن. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

١٩١ ـ ابن العربي، الإمام القاضي أبو بكر محمد بن عبد اللَّه بن محمد الإشبيلي المالكي. عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي. مصر. المطبعة المصرية. ط١. ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م.

١٩٢ ـ ابن عساكر، الحافظ المؤرخ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة اللَّه. تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام الأشعري. دمشق. دار الفكر. ط٢. ١٣٩٩هـ.

١٩٣ ـ العلواني، الدكتور طه جابر فياض. الاجتهاد والتقليد في الإسلام (ضمن سلسلة من أجل سعادة البشر). القاهرة. دار الأنصار. ط١. ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

١٩٤ ـ العلواني، الدكتور طه جابر فياض. أدب الاختلاف في الإسلام. قطر. إصدار

رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر (ضمن سلسلة كتب الأمة). ط١. ١٤٠٥هـ.

١٩٥ ـ الشيخ عليش، أبو عبد اللَّه محمد عليش. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، المعروف بكتاب فتاوى الشيخ عليش. وبهامشه التبصرة لابن فرحون. مصر. المطبعة الميرية الكبرى ببولاق. ط١. ١٣٠٠هـ.

١٩٦ ـ ابن العماد الحنبلي، المؤرخ الفقيه أبو الفلاح عبد الحي بن العماد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت. دار الآفاق الجديدة. لا ت.

١٩٧ ـ العوا، الدكتور سليم. النظام السياسي للدولة الإسلامية.

١٩٨ ـ عوامة، الشيخ محمد. أدب الاختلاف في مسائل العلم والدين. بيروت. دار البشائر الإسلامية. ط٢. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

١٩٩ ـ عيسى، عبد الجليل. ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين. الكويت. دار البيان. ط١. ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

حرف «الغين»

٢٠٠ ـ أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. رسالة الألفة بين المسلمين. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٢٠١ ـ أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. صفحات من صبر العلماء. بيروت ـ دمشق. دار القلم. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٤. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٢٠٢ ـ أبو غدة، العلامة الشيخ عبد الفتاح. نماذج من رسائل الأئمة السلف وأدبهم العلمي. حلب. مكتب المطبوعات الإسلامية. ط١. ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٢٠٣ ـ الغزالي، الشيخ محمد. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل. القاهرة. منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي (ضمن إطار سلسلة إسلامية المعرفة). طباعة دار الشروق. ط١. ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م.

٢٠٤ ـ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. خرّج أحاديثه الإمام العراقي. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٢٠٥ ـ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٠٦ ـ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. تحقيق الدكتور سميح دغيم. بيروت. دار الفكر اللبناني. ط١. ١٩٩٣م.

٢٠٧ ـ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. المستصفى من علم الأصول. بولاق ـ القاهرة. المطبعة الأميرية. ١٣٢٢هـ.

٢٠٨ ـ الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد. معيار العلم (في المنطق). شرحه أحمد شمس الدين. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٠٩ ـ الغزي، الشيخ نجم الدين. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة. تحقيق الدكتور جبرائيل سليمان جبور. بيروت. دار الآفاق الجديدة. ط٢. ١٩٧٩م.

حرف «الفاء»

٢١٠ ـ ابن فرحون، قاضي القضاة برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد المدني المالكي. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢١١ ـ الفيروز آبادي، العلامة مجد الدين محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. مصر. المطبعة الحسينية. ط١. ١٣٣٠هـ.

٢١٢ ـ الفيومي، العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بولاق ـ القاهرة. المطبعة الأميرية. ط٨. ١٩٣٩م.

حرف «القاف»

٢١٣ ـ القاري، ملا علي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. مصر. المطبعة الميمنية. ١٣٠٩هـ.

٢١٤ ـ القاسمي، العلامة جمال الدين. تاريخ الجهمية والمعتزلة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٣. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢١٥ ـ ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة. كتاب الاختلاف في الألفاظ والرد على الجهمية والمشبهة. تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٢١٦ ـ ابن قدامة المقدسي، العلامة المحقق موفق الدين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي. لمعة الاعتقاد. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٣٩٥هـ.

٢١٧ ـ ابن قدامة المقدسي، العلامة المحقق موفق الدين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي. المغني ويليه الشرح الكبير للإمام شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن محمد بن أحمد الشهير بابن قدامة المقدسي أيضاً. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢١٨ ـ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي المصري. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام. اعتنى به العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. سوريا. الناشر مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٢. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٢١٩ ـ القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس المالكي المصري. الفروق. بيروت. عالم الكتب. لا ت.

٢٢٠ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط. القاهرة. دار التوزيع والنشر الإسلامية. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٢٢١ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١٣. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٢٢ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. شريعة الإسلام. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٤. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٢٣ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم. القاهرة ـ المنصورة. دار الصحوة ودار الوفاء. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

٢٢٤ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف. لا م. ١٤٠٢هـ.

٢٢٥ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. ظاهر الغلو في التكفير. القاهرة. الناشر مكتبة وهبة. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢٢٦ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. فتاوى معاصرة. المنصورة ـ مصر ـ والكويت. دار الوفاء للطباعة والنشر ـ ودار القلم. ط٢. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٢٧ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. فقه الزكاة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤١٤هـ/ ١٩٩١م.

٢٢٨ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. في فقه الأولويات. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٢٩ ـ القرضاوي، الدكتور يوسف. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة (ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير). القاهرة. مكتبة وهبة. ط١. ١٩٩٢م.

٢٣٠ ـ القرطبي، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ١٩٦٦م.

٢٣١ ـ القرني، عبد اللَّه بن محمد. ضوابط التكفير عند أهل السنة والجماعة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٢٣٢ ـ القضاعي، أبو عبد اللَّه محمد بن سلامة بن جعفر. مسند الشهاب. حققه حمدي بن عبد المجيد السلفي. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٢. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.

٢٣٣ ـ قطب، سيد إبراهيم. في ظلال القرآن. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٥. ١٣٧٦هـ/ ١٩٦٧م.

٢٣٤ ـ قلعه جي، الدكتور محمد رواس. معجم لغة الفقهاء. بيروت. دار النفائس. ط١. ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٢٣٥ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. صيدا ـ لبنان. المكتبة العصرية. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٣٦ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. تهذيب مدارج السالكين. هذبه عبد المنعم صالح العلي العزي. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط٤. ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٢٣٧ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. زاد المعاد في هدي خير العباد. حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت ـ الكويت. مؤسسة الرسالة ـ مكتبة المنار الإسلامية. ط٢٦. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٢٣٨ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق العلامة محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢٣٩ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. كتاب الصلاة وحكم تاركها. القاهرة. المطبعة السلفية ومكتبتها. ط٥. ١٣٩٩هـ.

٢٤٠ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتاب العربي. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٢٤١ ـ ابن قيم الجوزية، العلامة شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن أبي بكر. المنار المنيف في الصحيح والضعيف. تحقيق العلامة الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. بيروت. دار البشائر الإسلامية. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. ط٦. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

حرف «الكاف»

٢٤٢ ـ الكتبي، محمد بن شاكر. فوات الوفيات. تحقيق الدكتور إحسان عباس. بيروت. دار صادر. ١٩٧٣م.

٢٤٣ ـ ابن كثير، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. البداية والنهاية. بيروت. دار المعارف. ط٢. ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٢٤٤ ـ ابن كثير، الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. بيروت. دار يوسف ـ ودار المفيد. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٤٥ ـ الكوثري، العلامة محمد زاهد بن الحسن بن علي. مقالات الكوثري. تقديم الشيخ محمد أبو زهرة وغيره. الرياض ـ بيروت. دار الأحناف. ط١. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

حرف «اللام»

٢٤٦ ـ اللالكائي، هبة اللَّه بن الحسن بن منصور. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. تحقيق أحمد سعد حمدان. الرياض. دار طيبة. ط١. لا ت.

٢٤٧ ـ اللكنوي، العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي. إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة. حققه وخرج نصوصه وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. حلب ـ بيروت. الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب. طباعة دار البشائر الإسلامية. ط٣. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢٤٨ ـ اللكنوي، العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي. التعليقات السنية على الفوائد البهية. مطبوع بهامش كتاب الفوائد البهية للمصنف نفسه. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٢٤٩ ـ اللكنوي، العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. وبذيله كتاب التعليقات السنية على الفوائد البهية، للمؤلف. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٢٥٠ ـ اللويحق، عبد الرحمٰن بن معلّا. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة. بيروت. مؤسسة الرسالة. ط١. ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

حرف «الميم»

٢٥١ ـ الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور. كتاب التوحيد. حققه وقدم له الدكتور فتح اللَّه خليف. الإسكندرية. دار الجامعات المصرية. لا ت.

٢٥٢ ـ ابن ماجه، الحافظ محمد بن يزيد القزويني. السنن. تخريج وعناية: صدقي جميل العطار. بيروت. دار الفكر. ط١. ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢٥٣ ـ مالك، الإمام مالك بن أنس. الموطأ. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢٥٤ ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي. الأحكام السلطانية (والولايات الدينية). مصر. المطبعة المحمودية. لا ت.

٢٥٥ ـ ابن مبارك، جميل محمد. كتاب نظرية الضرورة الشرعية (حدودها وضوابطها) مصر. دار الوفاء للطباعة. ط١. ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٢٥٦ ـ المبرد، العلامة أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل في اللغة والأدب. حققه وعلق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم. صيدا ـ بيروت. المكتبة العصرية. ط١. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٢٥٧ ـ المحاسبي، الإمام الحارث بن أسد. شرف العقل وماهيته. بيروت. دار الكتب العلمية. ١٩٨٦م.

٢٥٨ ـ المحلي، شمس الدين محمد بن أحمد. شرح الجلال على متن جمع الجوامع لابن السبكي. وفيه حاشية البناني على شرح الجلال. وبهامشه تقرير شيخ الإسلام عبد الرحمٰن الشربيني. مصر. مطبعة الحلبي. ط٢. ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

٢٥٩ ـ محمد، الإمام محمد بن الحسن الشيباني. كتاب الحجة على أهل المدينة. تعليق مهدي حسن الكيلاني القادري. بيروت. عالم الكتب. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٦٠ ـ مدكور، الدكتور محمد سلام. مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية. الكويت. مطبوعات جامعة الكويت رقم (٢٥). ط٢. ١٩٧٧م.

٢٦١ ـ المرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. كتاب الهداية. لا م. المكتبة الإسلامية. لا ت.

٢٦٢ ـ مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. مع شرحه للإمام محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي. صيدا ـ بيروت. المكتبة العصرية. ط١. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٦٣ ـ المصري، الدكتور زكريا عبد الرزاق. معرفة الخلاف الفقهي قنطرة إلى تحقيق الوفاق الإسلامي. بيروت ـ طرابلس. مؤسسة الرسالة ودار الإيمان. ط١. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٢٦٤ ـ ابن مفلح، شمس الدين أبو عبد اللَّه محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي. الآداب الشرعية والمنح المرعية. تحقيق العلامة محمد رشيد رضا. مصر. مطبعة المنار. طبع الجزء الأول منه عام ١٣٤٨هـ والأجزاء الأخرى. لا ت.

٢٦٥ ـ المقطري، عقيل بن محمد. أدب الاختلاف. بيروت. دار ابن حزم. ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٦٦ ـ المناوي، الإمام عبد الرؤوف. فيض القدير شرح الجامع الصغير للسيوطي. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

٢٦٧ ـ ابن منظور، العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن جلال الدين مكرم الإفريقي المصري. لسان العرب. مصر. المطبعة الميرية. ط١. من ١٣٠٠هـ إلى ١٣٠٤هـ.

٢٦٨ ـ منلا خسرو، محمد بن فراموز. مرآة الأصول في شرح مرقاة الأصول ومعه حاشية الإزميري. مطبعة الحاج محرم أفندي البوسنوي. ١٣٠٢هـ.

٢٦٩ ـ موسى، الدكتور محمد يوسف. محاضرات في تاريخ الفقه الإسلامي (فقه الصحابة والتابعين). مصر. معهد الدراسات العربية العالية (التابع لجامعة الدول العربية). ١٩٥٤م.

٢٧٠ ـ الموفق بن أحمد المكي. مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة. حيدر آباد الدكن ـ الهند. مجلس دائرة المعارف النظامية. ط١. ١٣٢١هـ.

حرف «النون»

٢٧١ ـ ابن النجيم، زين الدين. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. مصر. المطبعة العلمية. ط١. ١٣١١هـ.

٢٧٢ ـ النسائي، الحافظ أحمد بن شعيب بن علي. السنن. تخريج وترقيم وضبط: صدقي جميل العطار. بيروت. دار الفكر. ط٢. ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢٧٣ ـ النسفي، أبو البركات عبد اللَّه بن أحمد، حافظ الدين. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. ومعه شرح نور الأنوار على المنار للشيخ أحمد المعروف بملاجيون بن أبي سعيد بن عبيد اللَّه الحنفي الصديقي الميهوي. بيروت. دار الكتب العلمية. ط١. ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢٧٤ ـ أبو نعيم الأصبهاني، الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد اللَّه الأصبهاني. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت. دار الكتاب العربي. ط٢. ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٢٧٥ ـ النووي، المحدث الحافظ الفقيه محي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف الحزامي الشافعي. تهذيب الأسماء واللغات. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢٧٦ ـ النووي، المحدث الحافظ الفقيه محي الدين أبو زكريا يحيىٰ بن شرف الحزامي الشافعي. شرح النووي على صحيح مسلم. بيروت. دار إحياء التراث العربي. ط٢. ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٢٧٧ ـ النووي، المحدث الحافظ الفقيه محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي الشافعي. المجموع شرح المهذب، ويليه فتح العزيز شرح الوجيز للرافعي ويليه التلخيص الحبير في تخريج الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني. بيروت. دار الفكر. لا ت.

حرف «الهاء»

٢٧٨ ـ ابن هشام، العلامة الإخباري أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب. سيرة النبي ﷺ. تعليق ومراجعة محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت. دار الفكر. لا ت.

٢٧٩ ـ ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي ثم السكندري. شرح فتح القدير. مصر. المطبعة الكبرى الأميرية. ط١. ١٣١٦هـ.

٢٨٠ ـ الهيتمي، نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. بيروت. دار الكتاب العربي. ١٤٠٧هـ.

حرف «الواو»

٢٨١ ـ الواسطي، الشيخ أحمد بن إبراهيم. النصيحة في صفات الرب جل وعلا. تحقيق وتعليق زهير الشاويش. بيروت. المكتب الإسلامي. ط٣. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٢٨٢ ـ ابن الوزير، العلامة أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم المرتضى اليماني. إيثار الحق على الخلق. بيروت. دار الكتب العلمية. لا ت.

٢٨٣ ـ ابن الوزير، العلامة أبو عبد اللَّه محمد بن إبراهيم المرتضى اليماني. العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. تحقيق وتخريج وتعليق شعيب الأرناؤوط. عمان ـ الأردن. دار البشير. ط١. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

حرف «الياء»

٢٨٤ ـ أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج. بيروت. دار المعرفة. لا ت.

فهرس المحتويات

الباب الأول
مقدمات وحقائق حول فقه الاختلاف

الباب الثاني

أسس التعامل مع الخلافيات

الباب الثالث
ضوابط التعامل مع الخلافيات

الباب الرابع

المسلمات المنهجية في فقه الاختلاف

الباب الخامس

المسلمات الأخلاقية في فقه الاختلاف